AUTORES TEXTOS Y TEMAS
HERMENEUSIS

LA MITOLOGÍA OCCIDENTAL

Franz K. Mayr

Edición preparada por Andrés Ortiz-Osés

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

Presentamos en el ámbito hispano los excelentes trabajos del profesor Franz K. Mayr en torno a la mitología occidental y su simbólica cultural. La temática incide especialmente en la axiología occidental, de Grecia a nuestros días, cuya crítica se realiza en nombre del sobreseído trasfondo o sustrato mediterráneo de signo «matriarcal» y de la alternativa mediadora del dios Hermes como numen de la relación. Interesa especialmente la reconstrucción que se lleva a cabo tanto de la mitología griega y su filosofía como de la mitología judeocristiana y su religiosidad, así como también el desentrañamiento de la arquetipología matriarcal/patriarcal soterrada en nuestros lenguajes contemporáneos (Heidegger, Wittgenstein, Jung, Habermas). El Ser de lo real es aquí estudiado en sus «géneros» cual «sexos» (genos-genus-género), deconstruyendo nuestra tradición hasta desvelar la mater-materia reprimida en nuestro logos imperante.

Franz-Karl Mayr, austríaco, fue discípulo de Heidegger en Filosofía, asistente de Karl Rahner en Teología e iniciado en el Círculo jungiano de Eranos por el patrólogo Hugo Rahner. Profesor de la Universidad de Insbruck y, actualmente, de la Universidad norteamericana de Portland.

creative commons

Franz K. Mayr

LA MITOLOGÍA OCCIDENTAL

Edición preparada por Andrés Ortiz-Osés

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

HERMENEUSIS

Colección dirigida por Andrés Ortiz-Osés

5

CC BY NC ND

Primera edición: junio 1989

© Franz K. Mayr y Andrés Ortiz-Osés, 1989
© Editorial Anthropos, 1989
Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.
Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona
ISBN: 84-7658-159-9
Depósito legal: B. 21.023 - 1989
Impresión: Novagràfik. Puigcerdà, 127. Barcelona.

Impreso en España - *Printed in Spain*

PRESENTACIÓN

A Ángel N. Dobarro
cuyo nombre evoca al hombre:
ángel embarrado/desbarrado.

Presentamos aquí reunidos para el público hispano los importantes trabajos del profesor Franz K. Mayr en torno a la mitología occidental y su simbólica cultural. Se trata de excelentes ensayos que, iniciados en los años sesenta, arriban al actual contexto ecléctico de nuestra cultura. La temática incide especialmente en la *axiología* occidental de Grecia a nuestros días, cuya crítica se realiza en nombre del sobreseído trasfondo o sustrato mediterráneo de signo «matriarcal» y de la alternativa mediadora del dios Hermes como numen de la relación. Interesa especialmente la reconstrucción que se lleva a cabo tanto de la mitología griega y su filosofía como de la mitología judeocristiana y su religiosidad, así como también el desentrañamiento de la arquetipología matriarcal/patriarcal soterrada en nuestros lenguajes contemporáneos (Heidegger, Wittgenstein, Jung, Habermas). El Ser de lo real es aquí estudiado en sus «géneros» cual «sexos» (*genos-genus-género*), deconstruyendo nuestra tradición hasta desvelar la matermateria reprimida en nuestro logos imperante.

Franz K. Mayr, austríaco, fue discípulo de Heidegger en filosofía, asistente de Karl Rahner en teología e iniciado por el patrólogo de Éramos Hugo Rahner en lo que podríamos clasificar de «matrología» comparada; profesor de la Universidad de

Innsbruck, donde nos conocimos, casó con una norteamericana y se trasladó como docente a la Universidad de Portland en Estados Unidos. El tránsito o paso del lenguaje alemán al angloamericano, unido a algunos incidentes o accidencias, constituye hoy un «lapso» ya realizado. Precisamente los artículos aquí presentados muestran dicho traspaso: todos ellos han sido escritos en alemán y por mí mismo traducidos al español, excepto el último sobre ética y negociación, escrito ya en inglés.

Creo que no es difícil advertir en estos trabajos de F.K. Mayr ciertas intuiciones que, provenientes del marco de la Contracultura, retornan hoy bajo las siglas de ecologismo, feminismo y pacifismo. Este genialoide profesor austroamericano ha sido un adelantado, cuyo adelanto consiste paradójicamente en un cierto retraso o retardo frente al vigente tiempo acelerado. Por una parte, la tesis del matriarcalismo empalmaba, efectivamente, con el naturalismo y comunalismo de la Contracultura, al desculpabilizar el carácter regresivo cuasi incestuoso, la introversión «narcisista» y la bisexualidad psíquica: Dioniso, en efecto, se aliaba aquí al arquetipo de la Gran Madre o *Potnia* mediterránea preindoeuropea, caracterizada por los «matrólogos» como personificación de la «fuerza de la vida»[1] Por otra parte, el mito del matriarcalismo arriba a través de los mencionados movimientos ecopacifeministas al dintel de la turbada Posmodernidad, cuyo carácter de universal coimplicidad (*Verwindung*) procede de una re-visión «matriarcal» de nuestro patriarcal ordo racionalista; como ha escrito el matrólogo U. Pestalozza:

> La mentalidad matriarcal ignoraba compartimentos estancos entre los varios reinos de la naturaleza, todos animados, y pasaba flúidamente de uno al otro, imaginando entre ellos una relación u otra.[2]

Una *relación* u otra: la compresencia en estos escritos del dios Hermes, numen de la relación y la negociación, no es casual, así como tampoco la imaginería mediadora propia de su condición de dios-intérprete patrón (o, mejor, matrón) de la Hermenéutica. De esta guisa, nuestro autor intenta articular el mundo matriarcal-dionisíaco (descubierto por Bachofen y Nietzsche tras Creuzer y otros) en nombre de un Hermes que remite, por una

parte, al inframundo matriarcal irracional y, por otra, al supramundo celeste racional. Pero su específico carácter hermético-hermenéutico está en su «religación» o asunción no-represora del inframundo matriarcal y, en consecuencia, de lo reprimido por nuestro ordo patriarcal. Como afirmara nuestro autor:

> El lenguaje *materno* es el eterno correctivo frente al lenguaje *paterno*, así como el lenguaje común o comunitario lo es respecto al lenguaje meramente abstracto.
>
> La vertiente matriarcal de Hermes (su relación a la Magna Mater y a Dioniso) implica un momento crítico-social, pues Hermes es el dios de las mujeres, de los esclavos y de los siervos, de los oprimidos y de los «inadaptados» al ordo patriarcal vigente de Zeus. Hermes, antes de ser enviado a Zeus, fue el embajador del inframundo femenino, obteniendo así una función crítico-social. De este modo comparece la Gran madre, Dioniso y Hermes como «correctivo» frente al *establishment* o *statu quo* del Dios-Padre Zeus, Apolo y demás asociados. Expresado filosóficamente, el matriarcalismo afirma como propia la categoría de la materia prima como fundamento del devenir y cambio, frente a la categoría patriarcal de la forma como fundamento del ser y de la estabilidad.[3]

Esta proposición/propuesta mayriana me recuerda la paralela o correspondiente de nuestro A. García Calvo:

> El lenguaje, que por un lado sirve para el mantenimiento del Poder constituido, por otra parte se distingue de las instituciones por ser algo no impuesto desde arriba sino, como suele decirse, *materno* (esto es, no *paterno*) y verdaderamente popular: es la *razón común* que se dice en Heráclito.[4]

No extrañará, en consecuencia de lo dicho, la pertenencia del profesor Mayr a la izquierda cultural/contracultural; ni tampoco su cercanía a causas marginales y el intento de revaluar la fuerza de lo débil, simbolizada por él en la cultura vital vasca.[5]

Quiero finalizar esta presentación haciendo notar el carácter coimplicativo, cíclico y repetitivo/diferencial propio del lenguaje mayriano frente a los clásicos lenguajes lineal-superadores. Espero que ello se note en mi traducción hermenéutica de los

textos. A ellos he adjuntado algunos típicos míos realizados en contacto y colaboración con mi colega y amigo, y que inciden, reestructuran y continúan su discurso.[6]

De no haber conocido a Franz-Karl, creo que me hubiera ido a ultratumba bastante idiotizado. Su conocimiento me hará entrar en la inconsciencia del sepulcro algo más consciente y «complicado». Es lo que deseo también para sus/nuestros lectores.

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

Deusto-Bilbao, 1988

NOTAS

1. Para todo el transfondo, véase mi obra *C.G. Jung. Arquetipos y Sentido.* Bilbao, Univ. Deusto, 1988. Sobre la primigenia *simbiosis madre-hijo* como instauradora de sentido (en el ámbito hindú), ver *Diógenes,* 135 (1986), pp.75 ss.

2. Uberto Pestalozza, *Nuovi Saggi di Religione Mediterranea,* Milán, 1965, p. 167. Sobre el concepto posmoderno de la «diaforicidad» del lenguaje en Derrida, ver A. Sandor, *Diógenes,* 134 (1986), pp. 115 ss. La esencia diafórica del lenguaje remite a la esencia retórica (cfr. la im-pulsión nietzscheana).

3. Correspondencia (1973).

4. *Archipiélago,* n.º 1, 1988, p. 21.

5. Simbolizada, digo, en la cultura vital vasca, y no en otras expresiones violentas que pueden entenderse pero no justificarse. Por otra parte, y frente a lo que solemos creer, la violencia armada de ciertas fratrías radicales utópicas recubre una especie de *Superracionalismo* de signo totalitario y purista/puritano (superperfeccionista, al menos para los que tenemos un rasguño «gnóstico» y consideramos que el Mal, además de humano/demasiado humano, posee al parecer una dimensión ontológica cuasi ineludible...).

La izquierda política sigue manteniendo ciertos presupuestos dogmáticos, como el de que la represión sólo procede de arriba. Pero la represión, como afirma Foucault, funciona microfísicamente: aquí nos reprimimos casi todos, aunque unos más que otros. Buen ejemplo de ello puede ser el cartel izquierdista leído en cierta Universidad, en el que se «acusaba» a un santo de haber sido homosexual (!). Mas convendría irnos reconciliando con el símbolo de San Sebastián; quizás es que el reprimido y oprimido (cfr. Israel) reprime a su vez. No estaría de más releer el librito de G. Durand *ad hoc, Mito e Sociedade,* Lisboa, 1983.

6. Sobre el «círculo hermenéutico» y la diferencia/repetición, consúltese respectivamente a H.G. Gadamer y G. Deleuze.

Mis textos proceden de *Contracultura y Revolución,* Madrid, Castellote, 1977, y de la *Revista Anthropos,* n.º 57 (1986).

Franz K. Mayr

LA MITOLOGÍA OCCIDENTAL

HERMENÉUTICA DE LA CULTURA OCCIDENTAL

1. Introducción: hermenéutica cultural

El problema filosófico de la Hermenéutica, o sea, el problema de la «comprensión», abarca hoy a las ciencias, las letras y las artes bajo la común problemática del «lenguaje».[1] H.G. Gadamer ha podido hablar de la universalidad del quehacer hermenéutico, por cuanto la existencia humana es constitutivamente «lingüística», es decir, comunicativa o interactiva. Somos un diálogo continuado y estamos en intercambio lingüístico generalizado, de modo que el dios Hermes, como «intermediario» general del que la Hermenéutica toma su nombre, parece presidir nuestra situación intercomunicativa.[2]

Ha sido Heidegger quien pusiera en relación explícita «lenguaje» y «ser». Radicalizando la hermenéutica de Dilthey y su intento de fundar una teoría y praxis de la interpretación como comprensión (*Verstehen*), Heidegger retrotrae la cuestión hermenéutica a la comprensión no ya de algo externo sino del propio hombre en su mundo, el cual conoce todo en un contexto vital, de modo que el conocimiento de algo se convierte en «reconocimiento» o comprensión del mundo histórico u horizonte vital donde eso encuentra su sentido. De este modo, objeto y sujeto encuentran la mediación en su articulación. Ahora bien,

mientras que Dilthey acaba prisionero de un cierto psicologismo, Heidegger intenta superar ese subjetivismo anclando la «comprensión» humana en su fundamento y horizonte ontológico: la comprensión del ser mismo. Toda interpretación se funda y detiene así, en última instancia, en la interpretación del ser, cuyo sentido adviene precisamente en la comprensión de la propia existencia humana como «abierta» al ser, o sea al sentido como tal aprehendido como totalidad en cuya inteligibilidad ha de estructurarse todo entendimiento parcial o de «algo».[3]

Heidegger, como es bien sabido, critica al pensamiento griego, prototipo de nuestra cultura occidental, haber olvidado el ser (el sentido) por causa del ente (los seres), así como la comprensión hermenéutico-antropológica del ser por causa de un entendimiento abstracto de las cosas. La verdad de la existencia se reduce a la existencia de verdades cósicas, mientras que el lenguaje en su auténtico descubrimiento o desvelamiento del sentido queda a su vez reducido a mero instrumento de definir lo «adecuado», o sea, lo verdadero neutro o neutralizado. El originario modo pre-socrático de experienciar la verdad como verdad del ser oferente en la existencia se convierte en la filosofía griega clásica, origen de nuestra cultura, en experimento de lo verdadero del «ente» presente en su esencia. Ahora bien, con el fin de evitar el evidente peligro de subjetivar la experiencia del ser (sentido) como experiencia existencial, el Heidegger posterior efectúa una corrección: ya no habla, como en *Ser y tiempo*, de la comprensión existencial del ser sino del Lenguaje como auténtica dicción del Ser: «la respuesta del pensamiento humano a la Palabra de la voz silenciosa del Ser es el origen de la palabra humana». El hombre deviene así pura correspondencia del Ser cuya «relación» es el lenguaje: «El hombre es esa relación de correspondencia, y sólo ella».[4] En «Unterwegs zur Sprache» nuestro autor fundará la hermenéutica del lenguaje no en la mera captación existencial humana sino en su fundamento: el lenguaje no como atributo subjetivo del hombre, sino como «embajada del ser» (lenguaje-del-ser). El lenguaje a interpretar se convierte así en lenguaje de Hermes, es decir, lenguaje de los dioses, del destino, de la gracia. En su diálogo con el japonés, en el último libro citado, parecemos obtener en el lenguaje, como lenguaje del ser, un último anclaje en el lenguaje de la Madre Naturale-

za, lo que está de acuerdo no solamente con el sentido naturalístico del lenguaje japonés, etimológicamente emparentado con lo vegetal, sino también con Hermes como dios de la fructificación natural.[5] Aparece aquí, pues, la vieja contraposición de la Naturaleza como Destino matriarcal (*Moira*) frente al mero *logos* como razón patriarcal (*Nomos*), que corresponde, como ha notado E. Bloch, a la contraposición clásica de materia (*natura naturans*) y forma (*natura naturata*). Esta contraposición aparece también en la religión, al enfrentar el Antiguo Testamento el caos (potencia informe) al orden establecido por Dios a punta de razón patriarcal. Y mientras que el originario lenguaje religioso es matriarcal-naturalista, el posterior lenguaje se hace patriarcal-racionalista: mientras que aquél ve en la creación una *creatio ex materia*, éste concibe la creación puramente como *creatio ex nihilo*.

Frente a semejante dualismo, la filosofía «japonesa» del último Heidegger parece recuperar la estructura matriarcal-naturalista en su concepción del lenguaje como lenguaje totalizador de dicción y condicción, palabra y silencio, mensaje y embajada. De este modo el lenguaje aparece como urdimbre constitutiva o proto-relación del hombre y mundo al encuentro.[6]

Se trataría de desvelar esa nuestra urdimbre o proto-relato que constituye o relata el origen hermenéutico de nuestro lenguaje o cultura.

2. Orígenes hermenéuticos de nuestra cultura

Un excelente modo de captar el sentido de nuestra cultura consiste en referir su hermenéutica de fondo, o sea, el modo mismo que tiene de autocomprenderse y comprender el mundo. A tal fin, reconstruiremos las huellas que el dios de la Hermenéutica —Hermes— ha dejado inscritas en el origen de nuestra cultura.

Hermes es un dios fálico. La forma griega más antigua de Hermes lo representa, como ha estudiado Nilsson, cual piedra que se yergue en las conocidas pilas de piedras que, amontonadas por los transeúntes, conformaban monumentos (fúnebres).

A partir de aquí, Hermes fungirá como señalización de caminos y marca fronteriza. Ahora bien la relación de Hermes con lo pétreo ha sido explicada no por Nilsson, sino por Kerenyi: según él, Hermes está emparentado lingüísticamente con «erma» (piedra). Tanto su nombre como su asociación «pétrea» nos conducen al ancestral culto de la Piedra Santa, bajo los dos aspectos de «tumba» y «falo». Hermes, en efecto, es el dios de la vida (falo) y de la muerte (tumba), ideas ambas que conllevan el mitologema del origen y fin de la vida procedente del trasfondo mediterráneo primitivo. En este misterio, Hermes totaliza tanto el aspecto matriarcal-femenino del destino-natural (la muerte) como el aspecto masculino de la reproducción (el falo). En ambos casos se trata de una misma energía o potencia natural, representada en la fuerza pétrea, de acuerdo a una tradición de origen asiático según la cual la piedra, como el árbol, albergan un numen o energía numinosa.[7] Este ciclo mitológico de Hermes posee un claro carácter originario matriarcal, a que hace referencia el nacimiento telúrico o terráceo y, por lo tanto, autóctono o de la Madre Tierra-Naturaleza de la vida. W.K.C. Guthrie ha seguido la pista de este mitologema y ha logrado fijar el paradigma conceptual en que se basa: la comprensión de la tierra como madre y de las piedras como los hijos nacidos de su seno.[8]

Interesante es constatar que Hermes, aun simbolizando a primera vista el origen fálico-masculino de la vida, se retrotrae originariamente al arquetipo de la Gran Madre Tierra-Naturaleza, de la que es sólo hijo, brote, instrumento de vida o fructificación a través de la muerte, o sea, a través de la muerte real (invierno) o simbólica (eyaculación) del falo encerrado-enterrado en la Madre Tierra. Pero mientras que los misterios aborígenes eleusinos reconocían aún el perentorio origen matriarcal-femenino de la vida simbolizado en Demeter, los misterios de Samotracia patriarcalizan y masculinizan ya ese principio representándolo en un Hermes de tipo cabiro: los cabiros, en efecto, simbolizan los proto-hombres varones, y como un tal varón fálico primigenio es celebrado nuestro dios. Mas he aquí que tanto los cabiros como Hermes ofrecen un claro transfondo, matriarcal, por cuanto originariamente están al servico del culto a la Gran Madre, a la que pertenece, pues, su falicismo. Hermes

ofrece así una doble cara o androginia: su falicismo masculino y su matriarcalismo de origen. Al exponer así el dios Hermes el lenguaje totalizador de lo femenino-masculino, está ofreciendo el paradigma simbólico de la «hermeneia» o interpretación de la vida como diálogo entre naturaleza y cultura, noche y día, devenir y ser.

He aquí que la primitiva figura matriarcal-naturalista de Hermes, en cuanto Hermeneuta de nuestra cultura, va a dar paso definitivo a su figura patriarcal-masculina y fálica: de servidor de la Gran Diosa Madre (Tierra-Naturaleza), tal y como es celebrada en los aborígenes misterios matriarcales dionisíacos, se convierte en figura cabírico-fálica en los misterios de Samotracia y, finalmente, en mensajero del dios patriarcal Zeus. Nuestra cultura occidental nace precisamente de este quicio o, mejor, «desquicio» entre el primitivo Hermes matriarcal mediterráneo y el posterior Hermes patriarcal greco-helénico: se trata del tránsito de la cultura aborigen mediterránea a la nueva cultura apolínea y olímpica que se implanta con la decisiva victoria de los invasores indoeuropeos, auténticos fundadores de nuestra cultura occidental con sus logros técnico-racionales y sus desgarrones psíquicos. La filosofía clásica será fiel reflejo de semejante tránsito; y, así, en Platón y Aristóteles se celebra y eleva a ideología oficial ese triunfo de la hermenéutica patriarcal-racionalista sobre la vieja hermenéutica matriarcal-naturalista («ctónica»).[9] El primitivo carácter de Hermes como intermediario entre el inframundo nocturno de las almas (como reino de Hekate, Rea Cibeles, Demeter, Perséfona, Kabiria o Artemis) y el mundo diurno de lo ante-los-ojos, se reconvierte en carácter cabírico-masculino. El Hermes *Chthonios* se transforma en Hermes olímpico: el primitivo significado matriarcal de su simbólica serpiente se convierte en fálico-masculino, y el primitivo dios terráceo en dios espíritu (o dios del aire-viento).[10] A partir de esta estructura hermenéutica, intrínseca a la propia Hermenéutica occidental representada en el dios Hermes patriarcalizado, estaremos preparados para realizar una incursión de nivel más profundo.

3. Genealogía de nuestra cultura

El dios hermenéutico de nuestra cultura —Hermes— es, pues, un dios originariamente matriarcal que sólo posteriormente queda racionalizado como el dios prototípico de nuestro patriarcalismo greco-occidental: como dios del comercio y de la actividad, del nomadeo y del intercambio mercantil. Con ello, el primitivo carácter mediador de Hermes entre el Destino natural (misterio, oscuridad, profundidad) y la actividad cultural se convierte en carácter de mediación intermasculina, pues que la vida pública se verá regida por el hombre, el cual relegará a la mujer a la esfera privada, a-lógica y pre-lingüística. Realizando una hermenéutica genealógica de nuestra cultura a través de la figura simbólica de Hermes, éste nos aparece recubriendo el paso de una primitiva cultura agrícola a una sociedad posterior de signo mercantil-ganadero (que viene de «ganar»). Comoquiera que la mujer se asocia históricamente a las culturas recolectoras y agrarias y el hombre a las sociedades de cazadores, pastores y ganaderos, así como a la agricultura tecnológica, dicho paso resulta serlo sobre el principio de una opresión-represión de la axiología femenina por la masculina.[11] Pero diferenciemos mejor estas dos axiologías:

1) *La axiología matriarcal* encuentra su precipitado en la cultura cretomicénica anterior a Homero y a la cultura heroico-patriarcal clásica, la cual vence al espíritu femenino y a los cultos de la fertilidad fundando el Estado como nueva concepción abstracta de la vida. Como ha mostrado E. Wolf, el nuevo ordo patriarcal funda una política y derecho abstractos opuesta a la concepción vital primitiva basada en la «simpatía biológica»: se trata de la emergencia de lo político considerado por Protágoras no ya como algo natural sino como una técnica: la familia natural y la «comunidad» matriarcal queda así reemplazada por la «sociedad», del mismo modo que el politeísmo anterior y el panteísmo matriarcal quedan subsumidos en el monarquismo y el monoteísmo propios del Estado. La religión, el culto de Demeter, se transmuda en el culto a Atenas, así como los misterios dionisíacos en apolíneos. A pesar de todo quedan restos matriarcales, desvalorizados ahora como negativos: y, así, des-

de el nuevo punto de vista patriarcal, lo ctónico o terráceo, lo femenino y lo demoníaco quedan estigmatizados. Así como los titanes son destronados por el Olimpo, así también el Racionalismo continuará esta destronización de los dioses paganos (*Magna Mater Deum*), en la Gran Madre de los demonios (*Magna Mater Daemonium*), del mismo modo que el *simulacrum* de la Diosa Madre se convierte en simulacro demoníaco, lo que está de acuerdo con la simbología sexual femenina del demonio cristiano.[12]

El propio Hermes, considerado normalmente como un dios patriarcal, ofrece una sintomatología femenina: su falicismo es un símbolo de la fructificación de la vida en unión con su dominante principio femenino. Hermes, pues, hace referencia a la Gran Madre no solamente de un modo general sino particular en cuanto hermafrodita, o sea, en cuanto aquel que coimplica lo femenino y lo masculino. Su figura llena el primitivo tiempo y espacio vitales mediterráneos, significando siempre el sentido de la vida como matriarcal-naturalístico. Como ha mostrado K. Kerenyi, las fiestas de Hermes significan la entrada en el mundo diurno intermasculino del inframundo de lo femenino, entrada que implica una emergencia de lo bajo y de lo oprimido-reprimido (los esclavos, los sirvientes), de un modo que nos recuerdan las saturnales romanas en las que los siervos se erigen con el poder y el mando durante el tiempo festivo. Hermes representa en todas las encrucijadas la emergencia de la vida, o sea, la emergencia vital de lo oprimido-reprimido, de la muerte, de lo oscuro, de la simiente; de este modo totaliza vida y muerte, principio y fin, *arje* y *telos*.

Pero las más viejas tradiciones nos hablan de la unión íntima de Hermes con las diosas, ninfas y fuerzas demoníacas naturales, de modo que se hace presente en las fuentes de las Nereidas y en las cuevas y grutas con su típica simbología femenina estudiada por E. Neumann. Se trata de figuraciones femeninas de la Gran Madre que en la religión olímpica del periodo hermético se representan como hijas de Zeus, si bien su genealogía es obviamente matriarcal: son hijas de Gaia, la Madre Tierra, y así lo reafirma su relación con lo vegetal (los árboles), así como su pertenencia a la gran diosa Artemis, hasta que poco a poco se racionaliza su naturaleza, siendo absorbidas por los dioseci-

llos Pan y Hermes. Cierto que Hermes representa originariamente en la religión mediterránea el espíritu masculino de la feminidad subordinado al espíritu femenino, como ha afirmado W.K.C. Guthrie, lo mismo que Atis está al servicio de Cibeles, pero poco a poco su figura será patriarcalizada al servicio del Olimpo.[13]

Este paso del Hermes matriarcal al patriarcal es el paso de una hermenéutica basada en la inspiración a una hermenéutica del logos. Del lado de la primera aparecen las categorías de «manía» y «entusiasmo», así como las de «posesión» y «erótica» considerada como un síntoma afrodítico; las correspectivas categorías patriarcales son la «racionalidad» y la «crítica».[14]

A partir de este esquematismo se comprende el que el Hermes matriarcal primitivo aparezca como amante o compañero de la Proto-Artemis, así como de Demeter, Perséfona y Hekate.

2) Por lo que respecta a la *axiología patriarcal,* Hermes representa también un eros masculino simbolizado como dios de la aventura, de la actividad y de la conquista. Estos caracteres se alían a la reinterpretación posterior de Hermes como Mercurio, o sea, como símbolo de la astucia, de la argucia y del robo o rapto: se trata de los caracteres del dios cantados precisamente por Homero, en cuyo famoso himno aparece nuestro dios robando las vacas a Apolo y borrando sus huellas. Unido a este carácter comparece asimismo su capacidad de convencer a través del lenguaje, así como de realizar exitosas tareas mercantiles y resolver o encontrar la solución de problemas. El dios Hermes originario de Arcadia se convierte así en un dios urbano. Su erótica primera matriarcal se hace patriarcal, simbolizada en el robo en cuanto ladrón de mujeres. Pero su auténtica racionalización aparece al convertirse su origen matriarcal originario en hijo del Dios Padre Zeus, padre a su vez en el patriarcalismo homérico de las fuerzas telúricas, así como de todas las diosas, ninfas, genios y númenes femeninos, tal y como W.F. Otto ha estudiado profusamente en su *Theophania.*[15]

A pesar de esta patriarcalización de Hermes, no es posible ocultar su primigenia pertenencia al mundo matriarcal-femenino de las Gracias o Carites. Con E. Neumann podríamos decir que se trata de una relación con el inconsciente que, en la Escuela de Jung, es esencialmente femenino. Hermes como intérprete encuentra así su fuerza inspiradora en su ánima en cuanto perso-

nificación del arquetipo femenino. Se trata de una situación que comparece en el chamanismo, en cuyo contexto el mago o vidente es un poseso inspirado por el ánima. La fuerza originaria del espíritu humano no es racional (*dianoia, ratio, Verstand*) sino extática, o sea, basada en la intuición (*nous, intellectus*). De este modo la hermenéutica inspirada en el ánima es una hermenéutica poiética, mántica y mágica que encuentra su objetivación en el canto, la música, el mito y la simbólica, formas todas de una primitiva filosofía proveniente del inconsciente. Sobre las diosas inspiradoras —Gracias o Carites— ha de notarse que pertenecen al contexto de los misterios eleusinos, en los que la figura de Dioniso ocupa un lugar relevante, hasta que en la época homérica aparezcan como hijas del dios patriarcal Zeus. La ligazón de Hermes y su hermenéutica de la vida al inframundo matriarcal de las Carites, o bien al supramundo celeste de Zeus, no es insignificante, puesto que se trata de dos experiencias fundamentales de la vida expresadas en dos lenguajes diferentes: en el primer caso, la vida aparece totalizada en su sentido envolvente matriarcal; en el segundo caso, la vida es interpretada en su significado abstracto. Podríamos también decir que la hermenéutica matriarcal realiza una «comprensión» de la vida, mientras que la hermenéutica patriarcal intenta una explicación de la misma. En el primer caso nos encontramos con un *logos cata syntheken* o *logos cata jarin* o sea, como *logos* vital y comunitario, mientras que en el segundo caso se trata de un *logos* abstracto y cósico. No es extraño que la estructura matriarcal conlleve una dimensión naturalista y comunal, mientras que la estructura patriarcal conlleve un individualismo y abstraccionismo. Frente a la hermenéutica racionalista patriarcal, la hermenéutica matriarcalista —o simbólicamente, la pertenencia de Hermes a las Gracias— significa la fundación de un lenguaje no dedicado a la definición del significado objetivo, sino a la constitución del sentido intersubjetivo, o sea, a la dicción de lo positivo y lo negativo, lo beneficioso y lo dañino, lo justo y lo injusto. En esta última concepción del lenguaje su semántica analítica se funda en una pragmática sintética. Ahora bien, está claro que ambos aspectos matriarcal y patriarcal forman una coimplicidad que encuentra en la ambivalente y andrógina figura de Hermes su representación simbólica como diálogos entre *mythos* y

logos, lo que ha sido conceptuado por la actual hermenéutica de H.-G. Gadamer como la conformación del «círculo hermenéutico», según el cual lo particular, parcial e individual ha de ser precomprendido a partir del todo, llámese este todo sentido, existencia o «mundo de la vida». Como dijera Heidegger: «Lo decisivo no es salirse del círculo hermenéutico sino saber implicarse en él. El círculo de la comprensión hermenéutica no tiene nada que ver con la circularidad abstracta del conocimiento teorético, sino que es la expresión de la estructura profunda existencial de nuestra vida».[16]

4. La bipolaridad hermenéutica

Hermes representa el protodiálogo del hombre en su mundo como existencia femenino-masculina, de ahí la frecuente manifestación de su esencia bipolar asociado a Afrodita como Hermes-Afrodita o «hermafrodita». Pero como ya hemos dicho, el originario Hermes afrodítico se convierte poco a poco en Hermes lógico, emparentado con el dios egipcio Thoth o dios de la escritura, la lectura, el número y la medida. De este modo, a nuestro hermenéutico dios se le hace responsable de la recopilación del *Corpus Hermeticum*, cuerpo literario de escritos griegos, árabes y latinos del siglo I que integra concepciones gnósticas, platónicas, pitagóricas y místicas. Podríamos decir que el lado hermenéutico racional de Hermes supera su lado hermenéutico irracional, pero es el caso que su propio *Corpus Hermeticum*, si bien ofrece un trasfondo matriarcal-naturalista oriental, obtiene un sentido finalmente espiritualista, metafísico, purificativo y transcendente.

El nombre de Logios aplicado al dios hermeneuta de su propia (y la nuestra) civilización occidental, lo presenta como el dios inventor del lenguaje. Ahora bien, el lenguaje se interpreta de dos formas distintas: o bien como lenguaje natural-comunicativo o «lengua materna», o bien como lenguaje especulativo-racional y explicativo. Se trata de la diferencia entre un logos lingüístico y un logos lógico o, si se prefiere, entre el *logos* del lenguaje común natural y el *logos* del pensamiento abstracto o artificioso; mientras que el primer lenguaje nos convoca a una compren-

sión de la realidad, el segundo lenguaje nos proporciona una explicación de lo real. El primer lenguaje se basa en la categorización paradigmática del verbo como asunción de la realidad, el segundo lenguaje tiene como paradigma al nombre, o sea, a la denominación o etiquetaje de la realidad. Como ha mostrado R. Marten, es la diferencia entre dialéctica y lógica o, en nuestra terminología, dialéctica matriarcal y lógica patriarcal. Todavía en ciertos textos platónicos aparece definida la dialéctica como dialógica, es decir, como un dar y recibir el *logos*. La dialéctica consiste, efectivamente, en un dar y recibir razón o razones, así como en su sopesamiento y, finalmente, en la comprensión del fundamento unitario. Lo más interesante está en consignar que este dar y recibir razón posee un trasfondo antropológico en el que se encuentra su fundamentación experiencial: el dar y recibir dialéctico se funda en el dar y recibir dialógico (y Marten pone el ejemplo específico del dar y recibir la mano como social entendimiento mutuo sobre algo); a su vez, este dar y recibir dialógico que hace referencia a un acuerdo, convenio, pacto lingüístico, conformidad o consentimiento, encuentra su fundación en el *consensus* natural, o sea, en el asentimiento o asunción de la naturaleza emergente, es decir, en una actitud de reconciliación entre naturaleza y cultura, *physis* y *logos*.

A partir de este pacto implícito con la Madre Natura es posible transferir esta experiencia primigenia a pactos posteriores. Dicho de otro modo, dar y recibir razones se funda en un darse y recibirse dialógico que encuentra su última fundación en la estructura del ser dado y recibido por la Madre Natura, así como por el propio arquetipo de la Gran Madre. El fundamento del dar y recibir razones, derechos o palabras se encuentra en la *pistis* o protoconfianza, confianza que define el origen de la vida y, por tanto, de nuestra vida como donación, y en consecuencia como donación de sentido.[17] Este es precisamente el contexto en el que E. Bloch ha realizado su meditación sobre el derecho natural materno en J.J. Bachofen.[18] Según él, el derecho natural de signo matriarcal-naturalista y comunalista descubierto por Bachofen nos convoca a una experiencia según la cual la fidelidad y confianza en la tierra, representada por la figura de Antígona, se autoafirma frente a un posterior derecho civil patriarcal, personificado en el dictador Creonte. Como dice nuestro autor,

es muy diferente afirmar un logos externo que impone su ley abstracta por encima de la sociedad civil, a afirmar una ley ínsita en la naturaleza y en la materia, *logos spermatikos* conceptualizado por los estoicos y practicado en ciertas situaciones límites en favor del pueblo y la plebe; recuérdese a Tiberio Graco, el tribuno estoico que defiende al pueblo frente a los patricios en nombre de la Gran Diosa Madre Ceres, personificación de la expendedora y donadora de vida (Pan), junto a la que comparece asimismo la diosa Bona Mens, patrona de la razón no patriarcal de la vida, experiencia que según E. Fromm basa su estatuto en la afirmación vital. La Carite o diosa Gracia no es sino la representación de la protoconfianza (*pistis*) de y en la naturaleza en cuanto fundadora del propio derecho (*dike, nomos*), ya que en la propia palabra griega *jaris* aparece la bipolaridad fundamental del dar gracias o agradecer y del recibir gracia. El dar y recibir razón se funda, pues, en dar y recibir gracia, así como el derecho patriarcal encuentra su auténtico fundamento en la concordancia, armonía y concordia, o sea, en la amistad y, finalmente, en la gracia. Sólo que la originaria experiencia de la realidad como *jaris* queda recubierta entre los griegos por una derivada experiencia de la realidad mera convención jurídica.

A nivel filosófico nos las habemos con la diferenciación fundamental entre *logos* carismático o dialógico y *logos* lógico. Esta división se continuará en la división que inaugura el pensamiento clásico griego entre el lenguaje (impuro) y pensamiento (puro), al tiempo que se devalúa aquél considerándolo como algo no formalizable, así como una estructura mítica no racionalizable. Como afirmara Heidegger en su obra *De camino hacia el lenguaje*, evidentemente «el mito no se deja encoger en ningún logos», si bien Heidegger afirma aquí frente a los griegos la fundamentalidad del *mythos* (*sage*) frente al *logos* (*aussage*). Frente al intento reductor griego, por un lado, y frente al contrario intento heideggeriano, por el otro, se trataría más bien de coimplicar *mythos* y *logos* en la figura hermafrodita de Hermes. El propio Marten ha afirmado la coimplicidad originaria de gracia y justicia (*jaris* y *dike*), derecho natural y derecho positivo, pues ambas vertientes configuran la bipolaridad dialógica de Hermes.

5. Hacia una filosofía de la cultura

Nuestras consideraciones generales encuentran su concreción en la hermenéutica concreta de Aristóteles que ha servido de pauta a nuestra cultura filosófica. En ella se realiza lo que podríamos denominar una especie de nominalización, abstractificación o espacialización de la experiencia de la realidad con pérdida de su primigenio carácter temporal concreto. En efecto, como es sabido, Aristóteles funda la importancia del nombre frente al verbo por cuanto aquél es más general, convencional y exento de temporalizar, así como indiviso o sin partes. La descalificación o desvalorización de lo verbal se basa en que el verbo implica tiempo y división o particularización, al mismo tiempo que se predica siempre de otro (alteridad, alteración). De este modo se realiza una reducción de lo situacional verbal y temporal a lo abstracto. En su texto «Peri Hermeneias» (*De Interpretatione*) Aristóteles habría llevado a cabo la reducción de la dialógica platónica, así como la secularización de la primigenia experiencia mágico-mítica del nombre como nombre propio a mera denominación o nombre abstracto. La búsqueda aristotélica de la identificación conceptual significa la pérdida de lo no-idéntico representado por el verbo en su conjugación; el sujeto o *hipokeimenon* es objetivado en una estructura predicativa, al tiempo que toda predicación verbal queda reducida a una predicación del verbo sustantivístico ser. El verbo ser impone su criterio sustantivístico denominativo y abstracto. Al proponer al ser como definidor del devenir se propone a la forma como determinante de la materia, a la idea de la realidad, al *logos* del *mythos*. El *logos* queda reducido a *logos* noético, así como se declara el ser de la existencia su eidética esencia.[19] La sustantivación que introduce la predicación del ser sobre todo lo divino y lo humano significa la cosificación o neutralización de la realidad a entidad (*on*), pero al mismo tiempo significa la reducción de lo no identificable lógica y sustantivísticamente al ámbito del no-ser, en cuanto ámbito de la materia, lo indeterminado y caótico. Es el vencimiento de la *physis* indeterminable por la determinación eidética y sus categorías, así como lo indefinible por la definición; no es extraño que esta filosofía coloque como atributo máximo de Dios la razón pura, clara y transparente, exenta de la

materia, devenir o aparencia. J. Lohmann ha podido hablar de logificación metafísica del tiempo en Occidente expresado en la importancia del principio de no-contradicción, lo que se complementa con una destemporalización de la racionalidad europea tal como aparece en la Ilustración.[20] Creemos que ha de entenderse la propuesta heideggeriana de retemporalizar el ser como un intento de reversión hermenéutica de nuestra tradición oficial. El primitivo lenguaje basado en el diálogo como situación «responsórica» o de dar y recibir razón vital del asunto en cuestión, se transforma en un lenguaje formalista en el que se piden, dan y reciben meras razones. La hermenéutica implícita en nuestra cultura occidental se basa en la comprensión de la identidad del contenido conceptual, por lo que podemos hablar de un dominio de la lógica y de lo lógico. La incapacidad de comprender lo irracional en la matemática pitagórica del siglo v a. de C. cuyo descubrimiento fue tan brutal, como cuenta O. Becker, que se acusó a su descubridor Hippasos de ateísmo, siendo echado al mar y, de este modo, sacrificado a lo racional divinizado.[21] Asimismo podemos encontrar en la época del helenismo otra experiencia-límite de nuestro racionalismo greco-occidental: se trata de una época basada en la axiología de la «fortuna», categoría claramente alógica y que implica, por cierto, una experiencia profunda del tiempo; «fortuna» no es sino una reproducción de la vieja categoría matriarcal del destino natural o *moira*, y tiene que ver con el azar. Nos las habemos con un dios antidivino, como ha llamado a la fortuna Willamowitz, y fue simbolizada con el símbolo matriarcal-femenino de la serpiente. Finalmente, encontramos en Boecio la contraposición de destino, hado, fortuna o *fatum* y providencia, la cual está emparentada con el eidos racional y con la visión objetivadora de las cosas en el esquema de sus formas inmóviles y simples; es la diferencia entre el destino matriarcal-naturalístico concebido a modo de urdimbre temporal móvil (*movilis nexus atque ordo temporalis*), y la providencia que tiene sujetas todas las cosas bajo su dominio supratemporal. El propio Boecio en su *De consolatione philosophiae* afirmará la preeminencia de la providencia soberana y divina que basa su estatuto patriarcal en la *firmitas* sobre la subordinada *necesitas* del orden fatal móvil temporal; todo está conducido por la estabilidad (*stabilitate*) procedente

de la providencia divina (*De consolatione philosophiae,* IV, pr. 60).[22] Pero donde la axiología patriarcal-racionalista se descubre más claramente es en el problema, asimismo suscitado por Aristóteles, de la concepción de la verdad como captación de una realidad en su ser, reentendiendo a su vez «ser» por *eidos*. De este modo lo que denomina verdad sólo apalabra el aspecto claro-distinto, lógico-analítico y esencial-sustantivístico, reprimiendo los aspectos oscuros e irracionales. Es como decir que el logos occidental sólo es capaz de captar lo captable, o dicho en nuestra terminología, es capaz de captar lo proyectado como virtus lógico-patriarcal (sabido es que «virtud» y «varón» están emparentados). El logos define lo definible en cuanto que se proyecta como razón pura únicamente captable por entendimiento, mientras que la «materia» y la «potencia» se predefinen como aquello que precisamente se retira del logos determinante o definiente.

Al examinar el lenguaje de nuestra cultura occidental inventado por la filosofía griega no podemos olvidar la recomendación hermenéutica de Wittgenstein, según la cual interpretar un lenguaje no es interpretarlo abstractamente sino en relación a las actividades o interrelación en la que está entretejido (*Phil. U.,* 7). Al interpretar por nuestra parte la bipolaridad de Hermes en cuanto hermenéutica mayor de nuestra cultura como matriarcal y patriarcal respectivamente, no realizamos una falsa proyección sino que recogemos el lenguaje griego junto a su experiencia antropológica subyacente. Por lo demás, esta experiencia ha sido expuesta en ocasiones de un modo lingüístico bien claro: así cuando Platón en el *Timeo* 50, D, nos habla de la dualidad de los principios que constituyen la realidad, distinguiendo el principio receptor que él compara expresamente a la acción materna y el principio determinante de la idea comparado con el padre: el resultado de ambos principios se denomina lo devenido, o también, el hijo. Pero toda la filosofía y teología greco-occidentales muestran este dualismo matriarcal-patriarcal, así como el vencimiento del primero por el último. Por seguir con nuestro anterior discurso, consúltese el texto platónico del *Timeo* 49, A, cuando nos habla de la contraposición entre la materia como seno materno y ser oscuro y de la idea en su intento imposible de subsumir aquélla bajo su luz. La materia pri-

ma, sólo captable mitopoiéticamente, es la auténtica cruz de la metafísica occidental. Como afirma Platón un poco más adelante del texto citado (52, B), el seno caótico de la materia sólo es captable por medio de una conclusión ilógica e ilegítima, o sea, por medio de una conclusión no lógica. Al usar la palabra ilegítimo (*nozos Logismos*), Platón hace referencia afórica a una relación adúltera, indicando la necesidad de realizar la unión no ortodoxa para lograr la reunión de *logos* y materia. Como ha comentado E. Hoffmann, Platón ha simbolizado en este texto la copulación de forma y materia en que consistiría una verdadera «concepción»;[23] pero he aquí que tambien ha simbolizado el resultado o «hijo» de tal copulación como un resultado bastardo, ya que la razón lograría su concepción a través de una unión con un objeto (la materia) inferior, sometido al inframundo matriarcal-femenino de la *ananke*. En realidad conocemos bien el trasfondo griego: la razón considerada como razón política libre se opone al inframundo irracional y no libre, al tiempo que se propone al hombre como símbolo de la *polis* libre y del dominio frente a la familia-mujer como lo dominado.[24]

Frente a semejante situación clásica y oficial en Occidente, citaremos una doble posición maldita y subterránea respectivamente materialista y relativista. Podríamos citar a Marx como aquel que ha intentado, a su modo y manera, invertir el esquema clásico griego proponiendo a la materia y a la economía (*oikonomia* como «economía» familiar) como categorías relevantes frente a la *polis* y su política abstracta. El último Wittgenstein podría servirnos como ejemplo de un relativismo que pone en crisis el logos teorético y esencialista en nombre de un lenguaje situacional. Según él, el lenguaje no puede definirse como sistema de significados conceptuales sino que debe comprenderse a partir del uso, situación y ejemplo, que aportan aquello renegado-denegado por los griegos y nuestra civilización: lo individual-particular, la diferencia, lo concreto, lo plural. Es la recuperación del lenguaje materno o lenguaje ordinario frente al lenguaje paterno o lenguaje especializado. Podríamos proponer a Heidegger como aquel que ha intentado recuperar para nuestra civilización la estructura olvidada de la situación (existencia como ser-en-el-mundo). Su propio maestro Husserl se abrió últimamente a la problemática del «mundo de la vida»,

a cuyo servicio el intelecto abstracto debe estar; en una carta a A. Metzger escribía que el intelecto es siervo de la voluntad, o sea, de la razón práctica. En esa misma carta, el fundador de la fenomenología hablaba de tomar en consideración por parte de ésta «el reino de las madres» que él mismo interpreta a continuación como la vivencia de los «procesos originarios». Sabido es que su afán se determinó finalmente a tratar de intermediar en nuestra cultura lo que desde los griegos aparece separado: el substrato material y la determinación tética, la percepción y el juicio.[25]

NOTAS

1. Cfr. al respecto H.G. Gadamer, *Verdad y método,* Sígueme; K.O. Apel, «Das Verstehen», *Archiv f. Begriffgeschichte,* 1 (Bonn, 1955); J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften,* Tubinga 1967; A. Ortiz-Osés, *Comunicación y experiencia interhumana,* Desclée, 1977. E. Betti, *Allgemeine Auslegunslehre,* Tubinga, 1967. F.K. Mayr, en *Tijdschrift voor Filosofie* (1967 y 1970).

2. H.G. Gadamer, en *Phil. Jahrb., 73* (1965-1966), pp. 215-225.

3. M. Heidegger, *Ser y tiempo,* FCE.

4. *Identität und Differenz,* Pfullingen, 1957, p. 22. Sobre la imposibilidad de desvelar o sacar a plena luz el ser escondido en el Heidegger posterior, por cuanto según él a todo desvelamiento corresponde un ocultamiento, sombra o misterio, véase críticamente E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlín, 1967.

5. No debería olvidarse en este contexto que la ancestral experiencia japonesa de la naturaleza, tal y como se refleja en su pintura paisajística y sus jardines, es típicamente matriarcal: la «naturaleza» inunda o invade la «cultura», frente a la opuesta concepción patriarcal-racionalista occidental preocupada de ordenar, domeñar y racionalizar ese espacio natural.

6. Ver *Unterwegs zur Sprache,* Pfullingen, 1960, 2ª ed. Para el transfondo de lo dicho, K. Leese, *Die Mutter als religiöses Symbol,* Tubinga, 1934; E. Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke,* Francfort, 1963; K. Kerenyi, «Hermes» (en *Eranos-Jahrbuch,* 1942); E. Neumann, *Die Grosse Mutter,* Zurich, 1956; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I (Handbuch Altertumw. V, 2, 1), Munich, 1955, 2ª ed. Consúltese también el art. «Hermes» en *Eranos-Jahrbuch* (1945), A. Lexikon griech. rö. Mythologie, «Real Encyclopädie class. Altertumsw»; Der kleine Pauly (1967).

7. Nilsson y Kerenyi, *op. cit.*

8. W.K.C. Guthrie, *In the Beginning,* Nueva York, 1965.

9. De Platón, ver *Symp.* 206ef; *Leyes* 721c 2-6; de Aristóteles, *De gen. anim.* II 1.731b. 24-732a 9. Para el transfondo, K. Kerenyi, *Umgang mit Göttlichen,* Gotinga, 1961, 2ª ed.; W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands,* pp. 142 ss.

10. El propio significado del «aire» es primitivamente matriarcal como símbolo de la fructificación, fertilidad y fecundidad originariamente de signo femenino.

11. Cfr. al respecto, *Myth, Religion and Mother Right,* Princenton Univ. Press, 1967; J. Przyluski, *La grande déesse,* París, 1950; F. Hermann, en *Stud. Generale,* 6 (1953); A. Rüstow, *Ortbestimmung der Gegenwart,* Zurich, 1950; finalmente, los clásicos F. Nietzsche, E. Rhode y Max Scheler.

12. Además de las obras clásicas de Jung y Escuela al respecto, véase específicamente: E. Wolf, *Griechischer Rechtsdenken,* Francfort, 1952; F. Dölger, «Teufels Grossmutter», en *Antike und Christentum,* 3 (1932); K. Leese, *op. cit.*

13. C.H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology,* 1960. H. Kühn, en su *Vorgeschichte, der Menschheit,* Colonia, 1963, ha ejemplificado la axiología matriarcal con la cultura agrícola simbolizada en Caín, frente a la cultura pastoril y ganadera simbolizada en Abel.

14. Cfr. H. Gündert, en *Lexis,* 2 (1949) y en *Beispiele,* La Haya, 1965.

15. Hamburgo, 1956.

16. *Ser y tiempo,* parágrafo 32.

17. R. Marten, *Der Logos der Dialektik,* Berlín, 1965.

18. E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde,* Francfort, 1963.

19. K.H. Haag, en *Zeugnisse,* Francfort, 1963.

20. J. Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft,* Berlín, 1965.

21. O. Becker, *Archiv für Musikwiss* (1957).

22. E. Hoffmann, *Platonismus und christliche Philosophie,* Zurich-Stuttgart, 1960.

23. V. Willamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*; H.R. Patch, *The Godess Fortuna in Mediaeval Literature,* Cambridge (Mass.), 1927; J. Kleinstück, «Fortuna: Schlange und Skorpion», *Archiv f. Begriffsgeschichte,* 6 (1960), 278-291.

24. Aristóteles, *Pol.* 1.259b. 33. Aristóteles parece proponer la diferencia entre hombre y mujer como la diferencia entre dador de razones y receptor de ellas (*Pol.* 1.260a 20).

25. *Phil. Jahrbuch.,* 62 (1953).

1. Punto de partida antropológico

La ambigua concepción griega del hombre encuentra su ejemplificación en Aristóteles. Para el filósofo griego por antonomasia la esencia del hombre yace en el *logos*: el hombre es el animal logoteniente, reentendiendo su tenencia del *logos* como un asunto político, pues el lenguaje que caracteriza al hombre lo sitúa en el diálogo comunitario y en la interacción sociofamiliar y política. Además, el lenguaje humano es político en otro sentido eminente: por distinguir lo útil de lo inútil, lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto. El hombre aristotélico es, pues, político por cuanto pertenece a la comunidad de la *polis* en la que el intercambio lingüístico o diálogos es esencial.

Pero esta es *una* definición aristotélica del hombre. La otra, también presente en el Aristóteles/platonizante, define al hombre no ya como *logos* sino como *nous,* esto es, razón: animal racional. Esta redefinición del hombre por su razón está de acuerdo con el segmento platonizante de la filosofía aristotélica, de acuerdo con el cual la esencia consiste no en lo concreto, material o «accidental» sino en la sustancia eidética o concepto formal. Definir al hombre por su sustancia racional o forma pura equivale a afirmar que el hombre y la mujer, Sócrates o Calias,

no se distinguen o diferencian en y por su esencia sino sólo por sus accidentales carne y hueso (véase *Met.* VI 8, 1034a 5f; IX 9, 1058a 29 ff). Aquello que no se deja pensar conceptual o abstractamente no pertenece según Aristóteles a la autoidentidad de un ser, pues no tiene entidad específica sino meramente material, potencial, caótica o virtual.[1] La materia es aún desvirtuada a exterioridad cuantitativa, relegándosela a un mundo de lo concreto inesencial. Se trata de una interpretación que, a través de Plotino, arribará a Hegel y a su concepción del singular (la persona individual) y de lo singular (concreto) como meros momentos de condensación de la Idea general. De este modo, la tradición occidental entenderá al hombre no como ser natural e histórico-genético sino como puro espíritu contrapuesto a una materia denegada.

Hoy nos confrontamos a la crisis de esta concepción clásica occidental, según la cual la materialidad —cfr. la sexualidad y sus diferencias— no pertenece a la esencia del hombre. Las diferencias sexuales, en efecto, son consideradas clásicamente como accidentes, si bien bajo esta neutralización de los sexos aparece claramente en el pensamiento occidental una reducción de lo matriarcal-femenino a lo patriarcal-masculino conceptuado como elemento determinante/dominante. En efecto, el *principio divino* del movimiento que subyace al devenir de las cosas vivas será interpretado con toda obviedad por Aristóteles como *masculino*, mientras que la materia subyacente, sin movimiento propio o «pesante» será interpretada como explícitamente femenina (*De gen. animalium* II 1, 731b 24-732a 9). Finalmente, será el principio masculino el que decidirá la esencia, forma y realidad frente al principio femenino que se hace corresponder con la mera materia, lo accidental y lo potencial. La dualidad de lo masculino y de lo femenino resulta a la postre responsable hermenéuticamente de la dualidad de las cosas entre sus correspectivos principios: forma/materia, real/posible, alma/cuerpo, moviente/movido, divino/no-divino, superior/inferior, mejor/peor. Se llega así a relegar al mundo inferior su materia, individualidad, accidentalidad y talidad concreta.

Al asumir la filosofía platónica la sexualidad en su discurso, queda depurada, formalizada y abstraída de su espesor material. En el mundo conceptual, propio de la filosofía, sólo fun-

ciona genésicamente el espíritu, el cual es visto en analogía con el principio masculino: determinante, con-formante, actuante. Esta filosofía se continúa en la tradición cristiana, en la que el espíritu del hombre (masculino) se opone al alma femenina asociada a lo sensual-natural y material. Ello queda patente en la famosa definición de Escoto Eriúgena: el intelecto representa al *varón* de la naturaleza humana, llamado por los griegos *nous*, mientras que el sentido/sentimiento (*sensus, aisthesis*) está representado por la mujer. También Tomás de Aquino afirmará la pura competencia patriarcal en la generación del Verbo de Dios, desechando todo componente matriarcal (*C. Gent.* I. 4c. 11n. 20).[2] Ya Agustín de Hipona consideró que la auténtica «imagen» de Dios se reflejaba en el espíritu masculino, no en la razón impura, mezclada y sensual (ratio inferior) de la mujer.

2. Categorías

Solamente el misticismo (Eckhart) arribará a una concepción cristiana de Dios como Padre y, muy especialmente, Madre de todas las cosas, tradición que encuentra su correlato filosófico en el materialismo antropológico y sensualista de L. Feuerbach. Feuerbach criticará el abstraccionismo de la filosofía clásica en nombre de un concretismo, según el cual el hombre se define materialmente, relacionalmente, elementalmente: el hombre es varón o mujer, costituyéndose en tal, por tanto, a raíz de la relación o correlación que lo define. Este antropologismo será recogido, a su modo y manera románticos, por J.J. Bachofen, quien reconstruirá el mundo mitológico preclásico, poniendo de manifiesto la lucha dialéctica entre el principio masculino del espíritu y el principio femenino de la naturaleza y de la materia, así como el vencimiento de éste por aquél en la filosofía occidental. Se trataría, llegados a la crisis de nuestro racionalismo patriarcal, de reganar el inconsciente femenino, el impulso creativo-destructivo de la vida, sin recaer en la irreconciliación de espíritu (*Geist*) y ánima (*Seele*) que caracteriza a L. Klages.

En este sentido, cabría ofrecer una visión dialéctico-dialógica de la historia cultural de la humanidad dividida entre las categorías matriarcales (genesíacas, naturales y agrarias) y

las categorías patriarcales (eidéticas, estatales y nómadas). Max Scheler realizó tal dialectización sobre la falsilla del mundo respectivamente presocrático y socrático del siguiente modo:[3]

Categorías matriarcales	*Categorías patriarcales*
Naturalismo presocrático (y oriental)	Político-estatales (occidente)
Sedentarismo femenino	Caza masculina
Intercambio inmediato	Intercambio mediado
Animismo	Personalismo
Culto a la tierra y a la *luna*	Culto al cielo y al sol
Mística de la vida	Mística de la idea

La genialidad de Max Scheler está precisamente en haber afirmado algo por lo demás obvio: que las culturas más ricas, como la griega, han emergido de la cohabitación de ambos regímenes respectivamente matriarcal-naturalista y patriarcal-racionalista. Ello está de acuerdo con la concepción de la existencia humana en Merleau-Ponty, el cual, al tiempo que redefine a la sexualidad como esencial conformante humana, reentiende a ésta como un diálogo constitutivo de la vida humana en su dialéctica profunda. Se trata de una concepción totalizadora de la existencia que contrasta con el dualismo clásico platónico y aristotélico (hilemorfismo).

3. **El dualismo**

Como ya viera Cornford, el dualismo filosófico griego encuentra su correspondencia en la mitología vivida de los griegos, en la que comparecen en oposición pitagórica respectivamente masculino/femenino:

lo limitado/lo ilimitado
recto/circular
unidad/pluralidad
estático/movido
derecho/derecha/izquierda
luz/oscuridad
bien/mal

La realidad entera y verdadera resulta, según el *Timeo* 50c, de la composición de lo masculino-informante y de lo femenino-pasivo, en cuyo texto el papel determinante, con-formante o esencial se atribuye al papel masculino. Es la misma imagen que usa Aristóteles en su *Met.* A, 6, 988a 3, en donde la génesis y el género supremo de las cosas resulta del eidos o forma informante. Dicho en filosofía, la especie determina al género, la forma a la materia, la esencia a la existencia, el acto a la potencia, la sustancia al individuo, lo abstracto a lo concreto, lo masculino a lo femenino. El llamado árbol de Porfirio, que comienza su categorización por lo más abstracto, es buena prueba póstuma de este ideal griego clásico.[4]

Si tuviéramos que expresar en categorías filosóficas el desequilibrio producido por el patriarcal-racionalismo occidental en la comprensión de la realidad, diríamos que la categoría de *eidos* (concepto) ha ganado la batalla epistemológica a la categoría de *genos* (género-sexo). Lo sexual-material ha sido oprimido/reprimido por lo eidético-conceptual del mismo modo a como lo ha sido el mundo de los símbolos por el mundo de los signos convencionales. Nuestra civilización y cultura occidentales basa su estatuto epistemológico en una represión de lo genesíaco-genealógico por lo que es sin género, génesis o sexo (femeninos): el concepto abstracto. J. Lohmann ha podido reconstruir la emergencia del concepto griego de ser en Parménides, Anaxágoras y Platón en cuanto contrapuesto al viejo concepto-experiencia de naturaleza o devenir (en Tales, Empédocles y Heráclito).[5] Y E. Frank ha explicado asimismo el paso o tránsito en el aristotelismo de una primitiva concepción ontológica (cuasibiológica) de la categoría de género a su posterior concepción lógico-abstracta como «especie». El primigenio género-sexo natural de las cosas queda reconvertido en género abstracto, gramatical o lógico, del mismo modo que la originaria experiencia de la *mater*/materia/*dynamis* de la realidad queda devaluada y vaciada en pura «posibilidad» abstracta. La categoría filosófica, lógica y gramatical de «género» fue originariamente una categoría vital o vivida, mentando el sexo profundo de la naturaleza que, en contrapartida a la posterior interpretación aristotélica más arriba aludida, no era considerado como masculino sino como matriarcal-femenino. Se trata de la primigenia experiencia de la

realidad como femenino-envolvente o urobórica, tal y como fuera estudiada por Gebser y E. Neumann. Precisamente la palabra Género —γενος, genus— mienta originariamente el ser matriarcal-femenino de la Divinidad como totalidad ilimitada, útero y tumba, vaso y basamento. Este *Género generante* o divino, simbolizado originariamente por la Gran Madre, será «trascendido» posteriormente por un Ser celeste, masculino y trascendente: el *summum genus* o naturaleza/materia divinizada cederá a un *ens supremum* o dios definido y definidor, delimitado y delimitador, racionalizado y racionalizador.[6] El *eidos* o idea (masculina) vence al *genus* o género (femenino), la trascendencia a la inmanencia, el espíritu al alma, la forma a la materia, el antropocentrismo al geocentrismo. De este modo, y al decir de E. Bloch, vence la derecha aristotélica (escolástica) y la derecha hegeliana (idealismo) a la izquierda aristotélica y hegeliana (materialistas y sensualistas), permaneciendo como herético el movimiento de pensadores semipanteístas y naturalistas (G. Bruno). A este movimiento *underground* pertenecen Avicena, Abenarabi y Avicebrón, el filósofo judeo-español que concibe la «materia universal». Esta concepción matriarcal-naturalista se expresará perfectamente en David de Dinant, en el que Dios es identificado con la Materia Prima.

La cuestión aún está abierta: no ha podido ser cerrada por la cerrazón de la razón oficial occidental.

NOTAS

1. Fue Schelling quien erigió precisamente a la «potencia» o «poder-ser», reinterpretada como «libertad», en categoría capital de la realidad. Para Aristóteles, ver en las obras de sus comentadores I. Düring, P. Wilpert, J. Owens. Para nuestro tema, O. Marquard, en *Collegium Philosophicum,* Basel, 1965. Y sobre Platón, consúltese H.D. Rankin, L. Robin y U. v. Willamowitz-Moellendorff.

2. Véase al respecto, K. Leese, *Die Mutter als religiöses Symbol,* Tubinga, 1934. Para todo ello, F.K. Mayr, *Geschichte der Philosophie,* Beckers, Kevelaer, 1966.

3. Cfr. *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Berna, 1960.

4. Véase G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy,* Cambridge, 1966, así como las obras clásicas de Guthrie, Burkert, Reinhardt, Kirk, Boeder, Fränkel, Collingwood, Arendt, Lesky, Pohlenz, Barrett, Eickstedt.

5. De Lohmann, ver *Gadamer-Festschrift,* Tubinga, 1960; asimismo, cfr. Klowski, Lübbe, Hoffmann.

6. De E. Frank, ver *Wissen, Wollen, Glauben,* Zurich, 1955; asimismo Hartmann, Teichmüller, Otto. De J. Gebser, *Ursprung und Gegenwart,* Stuttgart, 1953; también E. Neumann, Seligman, Baeumler. Sobre todo ello, A. Jores, *Menschsein als Awftrag,* Berna, 1964.

LOS DOS LENGUAJES

En esta reflexión sobre nuestro lenguaje cultural ejemplificamos su doble esencia: el lenguaje como sistema de signos y significados y el lenguaje como lenguaje natural, simbólico y comunicativo. Esta dualidad del lenguaje se basa últimamente en la dualidad del hombre mismo en cuanto masculino y femenino. En efecto, podemos denominar el primer tipo de lenguaje como «patriarcal-racionalista», mientras que el segundo tipo de lenguaje naturalista lo llamamos de hecho «lenguaje materno». Precisamente el caso Wittgenstein nos servirá para mostrar el paso o tránsito antropológico que en su filosofía se realiza desde una primera concepción patriarcal-racionalista o lógico-solipsista del lenguaje a su posterior idea de un lenguaje materno y comunal; mientras que en el *Tractatus* se intenta erigir un lenguaje ideal según el patrón de la ciencia pura, en sus posteriores *Investigaciones filosóficas* se propicia un lenguaje religado al mundo de la vida. De este modo, la razón epistémica deja paso a la razón vital o, dicho orteguianamente, las ideas a las creencias (*doxa*). Pero pasemos ya a exponer esta cuestión.[1]

1. El problema del lenguaje

L. Wittgenstein (1889-1951) plantea en su famoso *Tractatus* la relación entre pensamiento (espíritu) y ser (realidad). En la tradición filosófica occidental, a la que Wittgenstein pertenece, surge la idea del lenguaje precisamente como «relación de interpretación» o «intermediación de la relación» entre el ser y el hombre. Ahora bien, ya entre los griegos se da una reducción del primigenio Logos heraclíteo a mera y pura «razón». Paralelamente, la experiencia humana de la realidad será reinterpretada a partir de esa razón-pensamiento emancipado del lenguaje originario, de modo que se acabará captando como real sólo lo que es «captable» o aprehensible por el pensamiento racional y científico como «objeto». Con esta interpretación, la totalidad dialéctica de lo real es reflectada reductivamente en la idea platónica y hegeliana, con lo que la filosofía abandona el lenguaje dialógico y comunitario por el monólogo del sujeto pensante, que no es sino reflejo del individualismo occidental. Se trata de un proceso de *objetivación* del ser y del lenguaje que corre paralelo al proceso psicosocial de «emancipación lógica» del individuo en su ser (pensar) y libertad (formal) respecto a su vieja religación con la naturaleza material y la comunidad real: en esta tarea se entrecruzan el *pathos* griego del conocimiento («conócete a ti mismo») y el *pathos* judío de la libertad «frente» a la naturaleza («conquistad la tierra»).

Este proceso de la filosofía occidental encuentra en el caso Heidegger una buena verificación. El típico lenguaje heideggeriano del «ser» y la «nada» será recusado por el positivismo lógico del Círculo de Viena (R. Carnap) como «sinsentido», y ello por aparecer como inverificable. El positivismo lógico ve en el lenguaje humano sólo un sistema teorético de signos —una «sintaxis»— al servicio de las proposiciones científicas, las cuales expresan objetos verificables en la experiencia, de modo que los «copia» o «refleja» lógicamente. De las proposiciones puede decirse con toda razón que o bien son verdaderas (científicas) o falsas (acientíficas). Las proposiciones lingüísticas son, pues, divididas tajantemente entre determinantes de hechos (proposiciones indicativo-declarativas sobre cosas verificables) y determinantes de valores (proposiciones imperativo-emotivas). De este

modo el lenguaje humano, nacido cassirerianamente de los usos interhumanos y situacionales, quedaba reducido a un ámbito en el que desaparece su historia, la génesis y el sentido antropológico.[2]

Mientras que el *Tractatus* fue involucrado en un tal reduccionismo, el Wittgenstein posterior rescatará para el lenguaje momificado por el positivismo lógico sus usos subyacentes, las situaciones imbricadas en su empleo intersubjetivo e interactivo. El lenguaje recobra así su sentido total como *logos* conjugado en diferentes y diferenciados juegos lingüísticos (*language-games*), en cuyos usos se constituyen los significados como unidades de sentido. El lenguaje materno o natural aparece finalmente como lo que es: fundamento y suelo incluso del lenguaje artificial científico. Los significados y el hablar con sentido encuentran su primigenio basamento en los usos del lenguaje común u ordinario: se trata del *lenguaje análogo*, a partir del cual se abstrae el lenguaje unívoco (exacto) para determinados fines.

El lenguaje análogo —protolenguaje humano ordinario— funciona, como dirá el Wittgenstein posterior, a base de ejemplos. Los diferentes lenguajes o «juegos lingüísticos» se entienden jugándolos, o sea, conjugándolos en concreto. El lenguaje es así redefinido en la pluridimensionalidad de sus jugadas y usos, al tiempo que se reinterpreta ahora no como sistema de signos reflejadores de lo real objetivado por el pensar sino como medium de comunicación y ámbito de mostración de una realidad experienciada últimamente como indecible propiamente y sólo decible impropiamente, indirectamente, trópicamente, en palabras poéticas o musicales, simbólicas o metafóricas. El lenguaje encuentra su límite y contacto en el silencio de nuestro tacto con las cosas. Este tacto se pierde en la representación eidética, y sólo es presentable a niveles profundos: musicales, dionisíacos, tonal-voluntativos, implicativos. A esta interpretación implícita e implicada de la realidad hace referencia M. Heidegger cuando habla de la comprensión-en-el-mundo y de la situación-de-entendimiento. Y Wittgenstein mienta lo mismo con su concepción «operativa» del lenguaje como «forma de vida» y dicción de lo indecible. El lenguaje no es demostrativo sino esencialmente mostrativo y su carácter teorético se basa últimamente en la praxis, acción, actividad o actuación humana.[3]

2. Lenguaje visual y lenguaje audiotáctil

Como hemos aprendido, sobre todo a través de la obra de Merleau-Ponty, la experiencia sensible de la realidad es una experiencia simultánea-total del «mundo» por parte del hombre —experiencia sensual total que quedará marcada desde los griegos por la preeminencia que otorgaron a lo visual.

El espíritu humano fue concebido originariamente por los griegos como la capacidad por parte del hombre de experienciar y articular todos los estratos y relaciones de la realidad, sobre todo las relaciones interhumanas, por lo que el *logos* humano fue considerado como participativo del *logos* universal divino (Heráclito). Incluso como *nous,* el *logos* significó al principio el sentido o capacidad de aprehender la experiencia totalizando los cinco sentidos, de acuerdo a su etimología (*snofos, snutrs, senwo* en alemán = «sentido» como sentir-olfatear). Poco a poco, sin embargo, este concepto original se va reduciendo a la aprehensión visual-eidética de la realidad, aprehensión que ha sido considerada por M. Scheler como base del conocimiento típicamente industrial occidental basado en el «dominio» objetivador y en el rendimiento productivo o resultado efectivo, resistente o «válido».[4] La realidad será aprehendida de acuerdo a la dualización sujeto (di-visor) y objeto, que repite ontológicamente la falsilla lingüística indoeuropea de sujeto y predicado, nombre y verbo. El hombre, campo abierto de relaciones interpersonales, pasa a ser puro «sujeto», consciencia, ego transcendental, centro actuativo, desarraigándose de su pertenencia comunal con la naturaleza físico-orgánica y el mundo histórico-social.

El hombre —sujeto— ve/capta una realidad-objeto: naturaleza, mundo, Dios. M. McLuhan ha diagnosticado nuestra cultura como una cultura del «Literate man» u hombre visual que encuentra su proyección en la letra, la escritura objetivada, el libro del mundo. En su obra *La galaxia Gutenberg*, nuestro autor profetiza (e. d., propugna) una sociedad posliterata en la que se reganarían los más viejos valores tribales de la aldea global. El hombre preliterato, en efecto, se encontraba inmerso en lo colectivo (tribu, grupos, etc.), mientras que el hombre literario logra una autonomía que, a través de las culturas griega, indogermana y cristiana, lo enfrentan a su propia individualidad

(solipsismo). El individuo literato, organizado en torno al sentido de la vista, pierde empero la experiencia audiotáctil de la realidad (el oír/palpar, el lenguaje y la música). El conocimiento «literato» o «literal» es un conocimiento especializado realizado por especialistas y basado en la máxima del «divide (distingue, delimita, define) y vencerás». El especialista lo es en «especies» o distinciones (*species* = imagen, visión, se emparenta con *eidos* = lo visible, la forma o figura), logrando una sensibilidad afilada para la visión cuantitativa y espacial, arrinconando la captación cualitativa y auditiva de la temporalidad. La captación pura de la realidad objetivada, típica de nuestra cultura visual-racionalista, precisa abstraer la forma intemporal de las cosas. La logicización griega del tiempo encontrará su final consecuente en la destemporalización de la razón como *logos* puramente lógico en nuestra tradición iluminista o ilustrada.[5]

Nos las habemos, pues, con dos lenguajes que recorren nuestra cultura: un lenguaje-apriórico-plástico-conceptual, y un lenguaje-aposteriórico-adjetivo de lo real. Estos dos lenguajes se corresponden obviamente con dos concepciones del mundo: el clasicismo, orientado a la visión apolínea del mundo, y el romanticismo afincado en la audición musical del mundo. Está claro que en el Occidente industrial y protestántico ha vencido el modo patriarcal-racionalista de ver la realidad —modo que hoy se encuentra, de nuevo, en profunda crisis. Esta crisis es la crisis de la racionalidad occidental, arribada al abstraccionismo y a la reconversión del hombre en individuo solitario perteneciente ya sólo a una masa desarraigada de la naturaleza, la comunidad y la comunicación del sentido. Nuestra «visión» del mundo ha de reconectarse con su audición táctil —y McLuhan pensó que medios de radioteléfono y televisión ayudarían a ello. Precisamos un cambio en nuestras habitudes: ya no podemos seguir viendo a la realidad como enajenada y alienada, objetivada y abstractificada, sino como «nuestra» realidad: una realidad humana y humanada.

El desprecio tradicional por el carácter «dóxico», «extático» o «mitopoiético» de nuestro lenguaje natural ha de dejar paso a su entendimiento como pre-comprensión de la realidad vivida y convivida y, así, anterior a su posterior estratificación y estatificación. No hay ciencia ni conciencia sin este presupuesto de

nuestro *sensus communis* y del lenguaje materno-natural. De Schleiermacher a Heidegger pasando por Dilthey, la Hermenéutica ha puesto de manifiesto esta aprehensión primaria de la realidad como «acontecimiento existencial» (en donde «existencia» dice «éxtasis»). Si la realidad es ofrecimiento, relato y oferencia, nuestro logos dice primeramente asunción, correlación, entendimiento. Entender es oír bien la realidad: y, como afirma Heidegger, el «oír» remite antropológicamente a la aceptación de la voz amiga.[6] Entendimiento dice comprensión: comprensión de sí y del otro en mutua dialogía: este es el protofenómeno del que deriva todo otro fenómeno intelectivo.

3. Comprensión y audición

En el *Tractatus,* el primer Wittgenstein concibe el lenguaje como copia-reflejo del mundo objetivo en su «estructura lógica» o gramática profunda. Esta concepción quebrará al reentender nuestro autor posteriormente al lenguaje «empragmáticamente». El lenguaje lingüístico o lengua dejará de presentarse como único lenguaje lógicamente válido y, junto a él o a su través, reaparecerán diferentes lenguajes: el lenguaje artístico, el ético, el religioso, etc. Como ya los griegos entrevieron, el *logos* humano de la realidad no se deja objetivar en proposiciones, surgiendo el tema del lenguaje metafórico o connotativo.

Por lo demás, ya en el propio *Tractatus*, se afirma que la proposición lingüística «muestra» la forma lógica de la realidad de un modo indirecto, oblicuo, como con-dicción de la propia dicción. Lo así dicho oblicuamente aparece, pues, ya como lo impensable e in-decible propiamente, es decir, como lo que no puede decirse en sentido propio. Pero, si no puede decirse en un sentido propio, sólo puede hacerse según un sentido impropio, trópico o metafórico. La filosofía se sitúa wittgensteinianamente en los confines de lo decible y lo indecible: ella muestra, indica o consigna lo indecible, demostrando, diciendo y signando lo decible. Emerge aquí una especie de filosofía negativa, capaz de arribar al límite de las respuestas científicas, dejando un hueco o negativo kantiano para la gran respuesta que emerge, silenciosa, cuando todo ha sido o haya sido científicamente contestado.

Ya no quedan más preguntas con sentido; mas queda el sentido profundo del silencio como respuesta: es lo indecible y se muestra como lo «místico».[7] Lo sin-significado lógico (*meaningless*) no equivale al sinsentido (*non-sense*), pues lo que carece de significado lógico puede tener significación antropológica o sentido. Es el caso del sentido de la vida, el cual no puede «verse» pero sí comprehenderse o ser palpado, asumido o implicado. El lenguaje religioso es precisamente para Wittgenstein comprender el sentido de la vida o que la vida tiene un sentido. En el Wittgenstein posterior lo religioso —Dios— aparece ocupando el «destino» del mundo: sería el mundo en su última realidad autónoma —la cosa-en-sí kantiana—, el noúmeno de los fenómenos mundanos.

Frente a la concepción del sentido como significado lógico, Wittgenstein acabará asumiendo una concepción «musical» del sentido como «sentido consentido» así o asá, concretamente. Frente a la divinización de lo discursivo-racional o apolíneo, podemos hablar de una comprensión dionisíaca de la realidad, puesto que Dioniso fue considerado como el dios de las mujeres, de la música, el baile y el canto. Se trataría de desdivinizar a nuestra razón apolínea y redivinizar a la vieja experiencia extática del mundo, tal y como aparece en la simbología matriarcal-femenina de los Misterios eleusinos en honor de Demeter y Dioniso, todavía palpitante en Hesíodo y la tragedia griega, como mostraron Bachofen y Nietzsche.[8] Mientras Apolo representa lo racional, la medida, la armonía, el límite y la ley, Dioniso era el dios de las fuerzas irracionales o pre-racionales, del entusiasmo, la manía o locura y la orgía, así como el dios del nacimiento, muerte y resurrección o re-nacimiento y de lo ilimitado (*apeiron*). El ser apolíneo se confronta al devenir dionisíaco como la idea o forma a la materia (Platón) y lo masculino a lo femenino (no es extraño que una máxima del templo de Apolo en Delfos afirme «el control de la mujer»).

En el lenguaje de la cultura occidental la realidad, de acuerdo a su visión lógico-eidética, será conceptuada como ser estático: véase Aristóteles, *Phys.* II, 2 y *Met.* 1.014b 16ff. El lenguaje humano será considerado no como medium y mediación, sino como mero medio sensible de expresión de significados conceptuales —significados que copian la esencia o forma de las cosas—. Este intelectualismo filosófico cubre la filosofía occi-

dental a costa de reprimir los aspectos apetitivos, pasionales y alógicos de nuestra experiencia del mundo. En su *Ética a Nicómaco*, I, 13, Aristóteles muestra cómo las pasiones alógicas están/estén en relación de obediencia y con el oído atentas al *logos* como a un padre. Este *logos* patriarcal-racionalista es un *logos* definidor, definitorio y definitivo que vive de la opresión de otros *logos* y, muy especialmente, del fondo mitológico matriarcal-femenino. Por el contrario, es propio de los misterios matriarcal-naturalistas no sólo la concepción genesíaca de la realidad en su devenir, sino la correlación de palabra y acontecimiento en la dramatización mítico-ritual de la vida humana. En esta dramatización se experiencia el Destino natural de la existencia, convivida rítmicamente como temporalidad, historia y génesis.

4. Simbología matriarcal/patriarcal

Podríamos elegir al poeta y médico Arturo Schnitzler (1862-1931) como testigo de cargo contra el lenguaje masculino como incomunicado e incomunicador. La soledad del hombre occidental es el pago de su impertenencia/impertinencia, e. d., el precio a su no-participación. Esta falta y falla de pertenencia y participación no es sino consecuencia de una civilización que es incapaz de asumir el sinsentido. El sinsentido sólo lo es desde la perspectiva de un *logos* unidimensional. No hay sentido pleno sin asunción del sinsentido desechado. En el lenguaje, efectivamente, no sólo se dice lo que se dice sino que se muestra lo indecible o no dicho. Schnitzler mismo ha defendido un «agnosticismo» a contrario, o sea, un agnosticismo que hace «asunto» de lo ilógico (*alogon, agnoston*). La realidad es un Caos que el espíritu humano es incapaz de aprehender. Frente a la significación abstracta, nuestro autor preferirá hablar de indicación o mostración; y frente a la concepción especular de una realidad en la que nos proyectamos, se trataría de abrirse a la realidad como otredad: Materia y *Dynamis*, Potencia y Génesis, Sujeto y Sustancia en la que yacemos.

En lugar de ver lo dividido, delimitado y definido, captar lo común/comunitario y la atmósfera, relacionalidad y parentesco natural entre las cosas. Wittgenstein acabará definiendo la rea-

lidad con la palabra «gracia» (*gnade*).[9] La realidad es gratuita y gratificante, se nos da gratis y nos hace gratos (o ingratos: depende de nuestra respuesta). El hombre aparece así distendido entre el Destino natural y su propia destinación, entre la materia dada y sus formas y conformaciones, entre la necesidad y su libertad, entre lo matriarcal y lo patriarcal.[10]

¿Qué quiere decir todo ello? Que la realidad ha de ser experimentada como «embajada» (*hermeneia*), esto es, como juego a conjugar, como jugada a desarrollar y transponer en múltiples juegos, lenguajes, articulaciones. Todas nuestras articulaciones, sin embargo, han de dejar ser a la realidad lo que es: Gracia, Oferencia y Creatividad, *physis* emergente, *Natura Naturans*, realidad religadora y religante, realidad religiosa en su donación matriarcal-femenina.[11] El lenguaje reaparece wittgensteinianamente como enclavado en la realidad vivida y convivida: pues la verdad acontece en el lenguaje como un acuerdo no de opiniones o conceptos sino de formas de vida (*Phil. Unt.*, 241).

La puritana cultura occidental se ha caracterizado por la construcción de un lenguaje cada vez más abstraccionista, tanto política como científicamente, así como por su divorcio con otros lenguajes no-lógicos. R. Merton y C. McClelland han psicoanalizado nuestro lenguaje cultural como basado en una estructura de identificación total con el arquetipo del «padre» y sus valores, así como de rechazo de lo matriarcal-femenino. El culturalismo abstraccionista occidental se funda, al parecer de ambos autores, en una pronta represión de *eros, mythos* y *pathos* por parte de un *logos* que se contenta, vicariamente, en «ver», objetivar y penetrar fálico-agresivamente en las leyes de la Naturaleza, así vaciada de sentido. McClelland llega a afirmar que gran parte del racionalismo contemporáneo no parece representar psicoanalíticamente sino una «huida de la madre», huida temerosa que encuentra su expresión en las sociedades industriales protestánticas, las cuales basarían su gran despliegue técnico-científico en la culpabilización de lo matriarcal-femenino y la supercompensación de esta represión en una actividad de dominación de la Madre Natura, en su doble sentido de falicismo y control de la realidad.[12] De este modo se cierran a una experiencia erótica y dialógica del mundo como otredad viva, tal y como fuera preconizado por Merleau-Ponty en su *Fenomeno-*

logía de la percepción. Pues «percibir» el mundo implica mucho más que puramente apercibirlo o meramente verlo. La «percepción» implica una articulación dialógica y cromática de la realidad vivida, que impide dejar fuera de su red lo no-verificable positivísticamente, tachado de irreal, sinsentido o irracional.

NOTAS

1. Como introducción, véase: H.G. Gadamer: Wahrheit u. Methode, Tubinga, 1960; M. Scheler, *Die Wissensformen u. die Gesellschaft*, Berna-Munich, 1960; J. Lohmann, *Philosophie u. Sprachwissenschaft*, Berlín, 1965.

2. Sobre el problema del significado, véanse las clásicas obras de Husserl, Tarski, Ogden-Richard, Frege, Bar-Hillel, F.-J. v. Rintelen, Quine, Popper y Stegmüller.

3. L.Wittgenstein, *Phil. Untersuchungen,* 7; véase también St. Toulmin, «L. Wittgenstein». *Encounter* (enero, 1969); W.D. Hudson, *L. Wittgenstein,* Richmon-Virginia, 1968. Asimismo, las obras de H. Lübbe y E.K. Specht sobre Wittgenstein. Sobre Heidegger, véanse las obras de K.O. Apel y O. Pöggeler.

4. Sobre ello han vuelto hoy Habermas y Foucault. Sobre el trasfondo visual-eidético o patriarcal-racionalista occidental, ver G. Simmel, *Philosophische Kultur,* varias ediciones.

5. Véase al respecto, además de J. Lohmann, *op. cit.* M. Eliade, *Kosmos und Geschichte,* Düsseldorf, 1966; también de McLuhan, *Understanding Media,* Nueva York, 1964; E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung,* La Haya, 1964.

6. Véase *Sein und Zeit* de M. Heidegger.

7. Final del *Tractatus;* también L. Wittgenstein, *Schriften,* Suhrkamp. Sobre el lenguaje metafórico como lugar dialéctico o bipolar de lo masculino-femenino complicado ambivalentemente, ver W.J. Ong, *The Barbarian Within,* Nueva York, 1962.

8. Ver también al respecto, las obras ya clásicas de A. Dieterich, R. Briffault, C.G. Jung, A. Bäumler, K. Kerenyi, E. Neumann, H. Baumann, A. Bertholet, E.R. Dodds, W.K.C. Guthrie.

9. Compárese *Tractatus* (6.371 y 6.372) y *Diario* (13-8-1916).

10. Cfr. E. Przywara, *Mensch,* Nuremberg, 1959; J. Evola, *Metaphysik des Sexus,* Stuttgart, 1962; G. Fessard, *De l'actualité historique,* París, 1966.

11. Se trata de una concepción de la realidad no como impositiva o patriarcal-fálico-agresiva, sino como matriarcal-naturalista y comunalista: véase A. Ortiz-Osés, *Comunicación y experiencia,* Bilbao, Desclée, 1977, en donde se acusa a Zubiri de realismo estático.

12. Cfr. R. Merton, *Social Theory and Social Structure,* Glencoe, 1949; C. McClelland, *Motivation und Kultur,* Berna, 1967.

MATRIARCALISMO Y PATRIARCALISMO

El sustrato matriarcal mediterráneo

En la antigüedad clásica griega observamos una dualización entre Religión, en cuanto lenguaje mítico-cultual sobre Dios, sin una justificación lógica explícita, y Teología filosófica, en cuanto justificación lógica o científica de Dios. Pero más acá de semejante diferenciación aparece otra dualidad más profunda entre la religiosidad «olímpico-apolínea» y la «ctónico-dionisíaca». Este dualismo expresa el encuentro crítico entre los *indogermanos*, nómadas invasores de Grecia a partir del 2000 a.C., con sus dioses celestes bajo el Zeus solar de la luz y la tormenta, y los *mediterráneos* que, bajo el influjo de las culturas de Asia, Mesopotamia y Egipto, representan la población primigenia de Grecia, caracterizada por la agricultura sedentaria en transición —incipiencia de la cultura urbano-estatal—, venerando todavía las divinidades de la tierra y el inframundo en figuras de diosas y dioses de la naturaleza y la fertilidad-fecundidad en torno a la «Gran Madre».[1]

Los indogermanos o indoeuropeos practicaban una Religión de tipología más bien *patriarcal* en torno al simbolismo de las imágenes masculinas, tal y como se refleja en el panteón homérico y se proyecta en el orden social de proveniencia aristocrático-

guerrera (monarquía, aristocracia y estructura de clases similar al orden social erigido en la India a raíz de los inmigrantes indogermanos sobre el 1500 a.C.). Por su parte, la religión y la simbología mediterráneas, a pesar de la incisión o penetración de la simbólica asimismo patriarcal desde las culturas ya urbanas del Oriente Próximo, ofrecen un precipitado predominantemente *matriarcal,* o sea, según las analogías propias de lo matriarcal-femenino. Las comunidades rurales y de colonos anteriores a la invasión indogermana del Norte aparecían con *ciertos postulados democráticos,* puesto que el hombre se autointerpretaba más como hijo de la Gran Madre —en el símbolo de una «fratría» o hermandad basada en la sangre, que dará lugar luego a las tribus áticas— que como sucesor-sucedáneo de un Gran Padre.[2]

Con la presión y victoria final de los elementos patriarcales en/de la religión griega se crea el fundamento y la base para la reflexión filosófica dependiente de semejante proceso de patriarcalización indogermánica: ya en Homero, Zeus es el «padre de los dioses y los hombres», mientras Apolo triunfa como dios de la razón, la medida y las costumbres patriarcales. Solamente en Delfos, anterior lugar cultual de la Diosa matriarcal-telúrica (*delphys* = seno materno) y posterior oráculo de Apolo, puede permanecer aún Dioniso, el dios matriarcal de las mujeres, el vino y la canción, con su carácter ctónico-extático del exceso.[3]

La predominante religión-patriarcal griega no pudo subsumir del todo los restos de la veneración a la divinidad matriarcal, tal y como aparecen en los cultos a Demeter y Dioniso de los Misterios Eleusinos. A esta experiencia matriarcal-religiosa se corresponde una experiencia del *tiempo* en el contexto de un *espacio orgánico-biológico,* en el que se manifiestan las fases lunares como exponentes de los «períodos» propios de la tierra y del ciclo mensual-menstrual femenino, lo que se representa en el símbolo del «círculo que se autocircula» cual hierofanía de la «Gran Madre», de su nacimiento, muerte y renacimiento, así como de su seno omniabarcante. Todavía los más antiguos conceptos de realidad, cuando el «ser» aún no se distinguía explícitamente de su «devenir» inmanente, ofrecen, a pesar de su racionalización, la simbólica matriarcal del círculo-circulación: *physis* (natura) y *apeiron* (infinito) empalman con dicha com-

prensión matriarcal del tiempo, de acuerdo con la cual todo lo real-realizativo procede de un «origen materno» o *arje* y ha de volver al mismo como a su comienzo, pues sólo allí puede alcanzar su meta o complección (*telos*), o, como se dice en las religiones mistéricas, su «iniciación» (*telete*) en los salvadores misterios originarios. Por ello, la primigenia esperanza de inmortalidad para el hombre como «terrígeno» o *humanus* —de aquí que todo «humanismo» remita a la madre tierra o «humus»— no se dirige a un más allá futuro tras la muerte y por encima de la naturaleza y la tierra, cual si se tratara de arribar a un lugar celeste o sobreceleste, tal como se entiende en la comprensión patriarcal de tiempos posteriores; dicha esperanza de inmortalidad se entiende originariamente, al contrario, como retroyección o regreso al seno terráceo de la Gran Madre.[4]

La *muerte* misma en su incomprensibilidad e inevitabilidad (*atropos*) fue experienciada como la presencia de la última de las Moiras, siendo la Moira el Destino o amplexo de la Gran Madre, simbolizada ésta en Hesíodo por una trinidad de Moiras (Cloto, Lajesis y Atropos) que representan el *devenir* cíclico-circular del tiempo autoimplicativo. De este modo, la propia muerte deviene la presencia de la misma Gran Diosa Madre: «el origen y comienzo de las cosas que son está en el *apeiron* (lo indeterminado-ilimitado): de donde procede el devenir de las cosas, allí mismo acontece también su decesión» (*Anaximandro*, fragmento 1). Se trata de una concepción matriarcal del ser y el tiempo que arriba hasta los inicios de la filosofía jónica de la naturaleza y en la cual el tiempo se experiencia como paso-pasado, ser-sido (*to ti en einai:quod quid erat esse:* «lo que era antes de haber sido» [Ferrater]), es decir, como «*amplexión*» en un «presente» global que no se define como previsión de un futuro por la razón masculina (*prooran: Voraussicht,* Arist. *Pol.* 1.252a 32 ss.) sino como re-visión, *anámnesis,* repetición de lo sido, *retorno,* por lo que la muerte dice retorno a la *physis* y a lo *apeiron.* La muerte es, matriarcalmente, *leitmotiv* de la existencia en cuanto regreso al seno de la tierra, mientras que, patriarcalmente, aparece como una instancia exterior amenazante, el oscuro portón de ida al más-allá celeste o «patria» (Plotino, *Ennead.* I, IV, 8), trascendiendo espacio, tiempo y movimiento.[5] S. von Cles-Reden, en *The Realm of the Great God-*

dess, ha señalado esta polar concepción de la muerte en las culturas del Cercano Oriente (3000 a.C.): se da un paso de la primigenia concepción optimística de la vida bajo la Gran Madre, que todo lo crea y destruye-recrea, a una posterior postura pesimista en el Gilgamesh, en donde el más-allá es el país del no-retorno o *antirretorno* (!). Los protosímbolos del tiempo matriarcal son la niñez y la Edad de Oro inicial, las narraciones sobre el Paraíso y los Campos Elíseos, la cara nocturna de la tierra y el mundo interior-inferior: aquí la esperanza del hombre no se orienta al futuro sino al pasado, de acuerdo al principio del placer-de-origen (o «placer originario») junto a la Gran Madre: una escatología del pasado, un «misterio fascinante» que reasume el «misterio tremendo» de la existencia. El originario sentido de la palabra «esperanza» en griego (*elpis*) no se corresponde al judeocristiano sentido de orientación patriarcal hacia el *futuro* escatológico final, sino que proviene de lo «voluptativo» (*elpis-dselp-voluptas*).[6] Por eso, la diosa «Esperanza» es la diosa del *origen* y del «buen pasado», que castiga la *hybris* de Prometeo como prototípico héroe masculino del futuro pre-visto y planeado. Todavía en el verbo latino, el pasado es lo «perfecto» (*perfectum*), significando *aún* en la mentalidad futurista romana el modo de la perfección o complección del tiempo matriarcal.[7]

El estrato patriarcal indoeuropeo

Por el contrario, el tiempo en la mentalidad patriarcal afirma el *futuro* y, así, la «desligación» del pasado y del presente, como plenitud. El símbolo del círculo se reconvierte en la «línea recta», la cual no regresa a sí, sino que avanza hacia lo desconocido (*Unheimliche*). Prometeo y Apolo con sus figuras; aquí es el dios Padre Zeus, y no ya una Diosa Madre, quien prescribe la línea y modelo a los héroes culturales, lo que está arquitipificado en la lucha entre Zeus y los hijos de la Madre Tierra, así como en la victoria de aquél sobre éstos. En curioso juego lingüístico, el tiempo —*Jronos*— se pondrá en correlación con el padre de Zeus: *Kronos*. La edad de oro, aunque representada aún por el pasado, es interpretada como «origen patriarcal» ligado a *Kronos*-Saturno: pero ese pasado encuentra su meta en el fu-

turo, en la estirpe de *Kronos*, o sea, en el Zeus destructor del antiguo poder-potencia de la *Moira* como Tiempo matriarcal. Zeus funda su nuevo ordo cósmico asumiendo las funciones de fertilizador de la tierra por la lluvia, otrora propiedad de la Diosa. La experiencia del tiempo se va reconvirtiendo en la negatividad temporal del «caos» (o en la caoticidad del tiempo, del pasado y del origen «desordenado» frente al «orden» del cosmos).

El primigenio entendimiento jónico del ser y lo divino como *Physis* o Natura-Madre de la vida y de la muerte se quiebra en Parménides (s. VI a.C.), quien por primera vez distinguirá el Ser del No-Ser o Devenir: el devenir —la «génesis» identificada con la «naturaleza»— será concebida como Ser aparente-irreal frente al auténtico Ser verdadero, intemporal e inmutable (*einai, on*). Este Ser se conoce por la razón espiritual (*noesis*), mientras aquel modo de no-ser (devenir) o ser ilusorio se apercibe por experiencia sensible (*aisthesis*). El auténtico ser se asimila, como en Hegel, al puro pensar. Este Ser concebido por y como puro pensamiento exento de devenir se predicará en primera instancia de Zeus como dios olímpico-patriarcal exento de ataduras matriarcales. Tal es también la caracterización que Hegel da de la emergencia del *logos* o razón general-masculina por sobre el inframundo del pasado femenino (el pueblo, la «sustancia inconsciente», la familia).[8]

El tránsito de una concepción «natural» en torno a la *physis* a otra eidética o logocéntrica recubre el tránsito conceptual de lo divino como origen y principio al dios como fin y meta a conseguir: La arqueología matriarcal cede a la teleología patriarcal greco-semita-cristiana, del mismo modo que las categorías de «natura» y *apeiron* ceden el paso a las de *eidos* y «forma». El «espíritu» (*nous*) es el principio formal que trasciende y ordena el universo físico (Anaxágoras: s. V a.C.). Este dualismo entre la *naturaleza* y el *espíritu* queda reformulado por Aristóteles como una dicotomía entre la *materia* y la *forma* (causa eidético-final) (*Met.* 985a 12 ss.), considerando el Estagirita sintomáticamente que la *Physis* definida por Anaxágoras como «mezcla» de elementos parcialmente automovientes contiene aún excesivos lastres de la mítica *Magna Mater* —Materia Prima aristotélica. La cuestión será zanjada por Platón al introducir un protofundamento espiritual (*nous*) del propio mundo-*physis*.

Platón demuestra la existencia de Dios por el *apriori racional-*

espiritual que anida a la naturaleza, así como por la aspiración del *eros* anímico a la Idea supraceleste del Bien-Bello. De este modo el paradigma (*eidos*) de la Idea funda jerárquicamente el ser (*Leyes,* libro 10; *República,* libro 7). El dualismo platónico entre la *materia ilimitada-imperfecta* (*jora*) y su *Idea limitada perfecta* refleja el dualismo religioso entre la *materia-apeiron* cual principio de espacio, tiempo y movimiento (como lo «ilimitado») o principio demétrico-dionisíaco, y la forma de las cosas como principio espiritual del hombre cual *idea con-formante* («limitada»: *peras*), que no es sino la racionalización del Gran Padre (Cielo) olímpico-apolíneo. Las cosas mundanas y el hombre —como compuesto de cuerpo y alma, sensible y racional-espiritual— participan de dicha dualidad según el esquema hembra-hombre: «tiene sentido comparar el principio receptor (espacio-material) con la *madre,* el principio eidético-formal o prototípico con el *padre* y la cosa "interdevenida" con el hijo». (*Timeo,* 50c). Lo *material-matriarcal* es devaluado aquí frente a lo *formal-masculino* elevado a Ser transcendente. En categorías pitagóricas podríamos decir que la medida, el número y la forma (lo limitado) prevalecen sobre lo ilimitado-imperfecto-femenino, lo mismo que el ver, lo espacial y lo nominal sobre el oír, lo temporal y lo verbal. Dios será concebido como ser sustantivo y no como acontecer verbal.[9] Para Platón la mujer no es sino «oscura contrafuerza» y «oscuro enigma» (*Leyes* VI 781 BC, V739 C): el «oscuro enigma del caos» frente al orden propio del hombre-hombre (varón): *Politeia,* V462 C. El hombre es la medida de la mujer: ésta sólo conoce la suerte de Diótima «la visionaria» o la de la mujer normal definida por lo «irracional» (*dystakton*).[10]

El Ser en la filosofía clásica deviene cada vez más claramente una configuración eidética objetivada por nuestra visión racional (*eidos* de *idein-videre)* al tiempo que el lenguaje funge como medio de expresión sensible de un pensamiento correferido a la idea. La separación de ser y devenir conllevará la del pensar y el hablar (lenguaje: *logos-legein*). Se devalúa el nivel del *devenir,* propio tanto de las cosas como del lenguaje, por considerarse expresión del *principio material.* Se privilegia el pensamiento y lenguaje unívocos en torno a un Ser uni-vocado. A pesar de la tardía *dialéctica* platónica de ser y devenir y de

pensamiento y lenguaje, así como de la concepción aristotélica de la analogía del ser y del lenguaje, el modelo dominante en Occidente será el de la paralelización de ser y pensar (posteriormente de objeto y concepto). La objetivación platónica del ser como *eidos,* que alcanza en Hegel su apoteosis, procede antropológicamente de la analogía de la concepción humana o del hombre (varón): *ser y pensar* son descritos en símbolos patriarcales, por lo que el pensamiento sólo puede referirse de un modo «ilegítimo» al ámbito de la Materia (*jora*) —ámbito matriarcal-originario del espacio, el tiempo y el movimiento de lo sensible.[11]

El propio *eros* platónico es pensado patriarcal-masculinamente. Hijo de Penia (necesidad) y Poros (abundancia), Eros refleja en última instancia la «belleza y bondad» de su padre, o sea, su masculinidad, fuerza cinegética y conquista de la verdad (*Symp.* 204). La filosofía, como el diálogo platónico, sucumbe a una tal visión *intermasculina*: maestro y discípulo a la búsqueda de la Idea inmutable en una «Patria» ideal (*eidética*). La famosa empleada tracia que se rió sobre la afanosa búsqueda racional de Tales, lo hubiera hecho respecto a las ideas eternas del olimpo platónico y la visión aristotélica de la esencia eterna de las cosas sensibles. El *logos* interhumano de signo masculino-femenino cede al *logos* intermasculino: ahora ideas y esencias aparecen, como el Sol y la Luz, sin mezcla del elemento ctónico-femenino con su típica oscuridad. La verdad (*aletheia*) es el descubrimiento del *ser eidético*: la mítica pujanza del inframundo (*lethe*) es concebida como flujo del olvido, del que beben las almas de los muertos para perder la memoria de la vida terrena, lo que implica una reinterpretación patriarcal de la vieja memoria matriarcal (*Mnemosyne*). Lo que precede a la verdad, la *lethe*, es símbolo de lo escondido (cobijo, hueco oscuro) y, así, de lo aún-no-verdadero, o sea, de la mujer como irracional. El *logos* erótico griego procede de la verdad como de ocultación o manifestación diáfana —simbología masculina que encuentra en Aristófanes su mentor.[12]

Conclusión

Al margen del trasfondo matriarcal-materialista que va de Demócrito a Epicuro,[13] Aristóteles reconstruirá el anterior dualismo sobre la falsilla de la *potencia* (*dynamis*) y el acto (*energeia*), entendidos respectivamente como lo material (*hyle*) y lo formal eidético (*morphe, eidos*). Interesante resulta verificar de nuevo en Aristóteles que la realidad no depende sólo de su origen sino en última instancia de su resultado final o meta (*telos*) concebida como forma formativa ideal (*eidos*).[14] Pero aún más significativo resulta el pensar aristotélicamente que la máxima evolución del hombre se ponga en el varón, de modo que lo humano se identifica específicamente —según la especie o *eidos*— con lo masculino, mientras lo femenino ofrezca, en cuanto «materia» o «material» de dicho desarrollo, sólo una imperfecta realización de lo humano a codeterminar por el principio masculino (*Met.* 1.034b 2s). El *hombre* en cuanto hombre (= varón) tiene en el espíritu (*nous*) su forma o razón, de modo que *la mujer en cuanto hombre* «participa» meramente de dicha razón masculina: ahora bien, es específico del hombre-varón el activo-concebir o captar el ser-*eidos* de las cosas de un modo objetivo-visual, mientras es típico de la mujer la asunción receptivo-conceptiva de signo concreto-intuitivo del sustrato físico-ilimitado, de la materia prima.[15]

Lo femenino es definitivamente lo «peor» (*Poet.* 15, 1.454a 20) en relación con la «virtud» masculina (*virtus*, de *vir*) y su capacidad teorético-contemplativa. La apoteosis viril llega a proyectar en Dios el espíritu-razón masculino como *noesis noeseos* opuesto al sin-poder de la materia prima como decadencia de la Gran Madre (*Phys.* 192a 13-14). El Dios aristotélico no es ya el dios de la comunidad campesina en Hesíodo ni el dios de la homérica casta guerrera, sino un dios civilizado que, como *Motor Inmóvil*, reprimirá las viejas categorías materiales aherrojadas al inframundo del no-ser (*me-on*): inmóvil Ser eidético supremo del que es borrada toda modalidad del movimiento-vida *intramundano* (*metabole, kinesis*), aunque sin lograr desposeerlo del todo de un movimiento-devenir de signo *vital-espiritual* que Aristóteles concibe como «automovimiento». De este modo, pero sólo de este modo, afirma Aristóteles que

el espíritu o razón (*nous*) es vida (*dsoe*), arrebatando así a la Gran Madre su inherente atributo de Donadora y Paridora de vida (Diosa Madre, Diosa Luna, etc.). El arquetipo matriarcal menta el movimiento originario del ser —del que la *physis* automoviente de Aristóteles es un eco—, pero con la concepción patriarcal platónico-aristotélica acabará simbolizando el principio de la *materia inerte* (*jora, hyle prote*). La causa formal decide así sobre la causa material, el acto sobre la potencia, de modo que, finalmente, Dios es definido como *Forma sin materia prima*, motor primero, acto eidético fundamental, razón espiritual pura, sin origen ni fin, imperecedero. Dios es causa formal, final y eficiente: no creador sino formador, formalizador o conformador.[16] Dios como entelequia (E. Bloch), inmóvil pero movilizador frente a la *pasividad* o movimiento inerte de la materia en Aristóteles (y Platón). Con terminología posterior podemos afirmar que aquí se da, ciertamente, una analogía del ser (*analogía entis*) entre Dios y el mundo, pero no una analogía material (*analogía materiae*).

En el trasfondo de la onto-logía aristotélica se insinúa una concepción antropológica en la que, como se afirma en *Met.* 988a 3ss., *lo racional* (*eidos*) *se corresponde a lo masculino y lo material* (*hyle*) *a lo femenino.* Es capital entrever la preeminencia de la razón divina (*Met.* XII, 1.075a ss.) por sobre el abismo oscuro de la natura-materia (*Met.* XII, 1.071b 30).[17] Pero la prepotente presencia de un tal ser racional se encuentra amenazada por la «ausencia», de modo que lo reprimido vuelve bajo las categorías de la nada, lo irracional, lo natural-material y el temido *regressus in infinitum* como regresión metarracional a lo ilimitado y alógico. Esta vuelta de lo reprimido se ofrece, además, explícitamente bajo las figuras de Afrodita (*Met.* I, 984b 23 ss.) y, radicalmente, de la Diosa Madre Eurynome danzando sobre las aguas madres del caos y procreando así al masculino viento del Norte.[18] Ha sido M. Heidegger quien ha explicitado la dialéctica protogriega entre la *diosa Moira del destino* y *Zeus como dios-padre posterior.* En efecto, mientras que dios (Zeus) es sólo un ente, aunque el más relevante, el Ser se revela primigeniamente como *Destino* (Moira), es decir, como *determinante.*[19]

1. Además de Nietzsche, consúltese para los «mediterráneos» M.P. Nilsson, W.F. Otto, K. Kerenyi, R. Graves y H.J. Rose; también G. Dumezil para los «indogermanos».

2. Aunque no es posible demostrar un «matriarcado» (ginecocracia) político en el sentido de J.J. Bachofen (cfr. A.E. Jensen en *Stud. Gen.*, nº 3, 1950, pp. 418 ss.), sin embargo aparecen desde el Paleolítico en todas partes símbolos religioso-artísticos de diosas madres y de fertilidad-fecundidad; las cuales entran en paralelidad con los dioses patriarcal-masculinos a partir del 4000 a.C., siendo suplantadas por éstos (cfr. *Reallexikon der Vorgeschichte*, «Frauenein-fluss» y «Mutterrecht»). Para todo ello, consúltese R. Briffault, G.R. Taylor, G. Thomson, J.E. Harrison, A.B. Cook, W.K.C. Guthrie, C.H. Moore, G.G.A. Murray, M. Eliade.

3. En la Grecia clásica se niega expresamente la posibilidad de la *philía* entre Dios (Zeus) y el hombre (cfr. Aristóteles, *E. N.* 1.159a 5ss; *Magna Moralia* 1.208b 30), a pesar del amor de los atenienses a su diosa Atenea (Esquilo, *Eum.* 999); cfr. al respecto las obras clásicas de E.R. Dodds y K. Leese.

4. Sobre la concepción del tiempo, M. Eliade, *Kosmos und Geschichte*, Düsseldorf, 1966. La experiencia «matriarcal» del tiempo ve en éste a una realidad divina —bajo el símbolo de la Gran Madre— que lo lleva y trae en la muerte a su seno (cfr. todavía el concepto positivo de *Kairos*), mientras la concepción patriarcal ve en él una realidad a conquistar por la acción del hombre y, finalmente, a trascender por un más-allá del tiempo, lo que implica su reducción a una «irrealidad» o sombra provocada por un *Cronos* meramente cuantitativo: por ello, en la metafísica griega el «Ser» verdadero, o sea, más-allá del tiempo o divino, no recibe mediación alguna con la temporalidad (considerada como mera sucesión cuantitativa de movimientos en las cosas naturales). Frente a ello, en el contexto matriarcal, *ser* y tiempo se hallan intermediados: el tiempo es cuantitativa y cualitativamente la otra cara del ser; por ello, el originario concepto de realidad es *Physis, Dike* y *Moira.* Es típico de la concepción patriarcal arribar a un concepto de Dios destemporalizado como Gran Padre. Heidegger ha criticado la concepción clásica de la eternidad de Dios, pues «de poderse construir filosóficamente la eternidad divina, sólo podría captarse como temporalidad "infinita" y primigenia» (*Sein und Zeit*, 427, a. 1.).

5. S. von Cles-Reden, *The Realm of the Great Goddess*, Englewood C., Nueva Jersey, 1962 (versión alemana: *Die Spur der Zyklopen*, Schanberg, 1960): «*With the retreat of the primitive maternal world and appearance of the new male gods the world grew uglier, the idea of destruction more dominant, and hope of salvation dimmed*» (p. 53). También, J.C. Rheingold, *The Mother, Anxiety, and Death*, Boston, 1967; J. Choron, *Death and Western Thought*, Nueva York, 1963; sobre el mito de la Gran Madre (como luna, agua o animales acuáticos: Sierpe, Dragón, Pez) en relación a la inmortalidad o *renacimiento*, ver R. Breffault, *The Mothers*, Londres, 1959.

6. Freud, dada su posición patriarcalista, no logró reconciliar el principio de muerte (*Thanatos*) con el principio de vida (*Eros*), pues aquél es visto como

pulsión agresivo-destructiva o compulsión repetitiva y no como liberación del *Eros*; ver Marcuse y Ricoeur al respecto.

7. Resulta obvio el peligro de narcisismo y regresión propio de la *religiosidad matriarcal*, inductora del principio materno y del destino (en el símbolo del «placer» aprisionador). Pero no menos obvio resulta el peligro de una *religión patriarcal* denegadora de un principio materno, cuya exclusión lleva a la religión a una especie de «ilusión» (utópica). Se trataría de dialectizar ambos polos.

8. Hegel, *Jub.-Ausg.*, 2, pp. 350 ss. Consúltese aquí a Eliade, Cornford, Frankfort, Simmel y Scheler.

9. Cfr. la respectiva simbólica del Sol y de la Luna en Frobenius, Altheim, H. Berkhof, H. Rahner, E. Przywara.

10. E. Przywara, *Mensch,* Nuremberg, 1964. Sobre la Gnosis y su tipología patriarcal, H. Jonas, *Gnosis,* Gotinga, 1954.

11. Ver F.K. Mayr, *Tijdschrift voor Filosofie*, Lovaina, n.º 30 (1968), pp. 535-625, así como en *Símbolos, mitos y arquetipos*, Bilbao, la Gran Enciclopedia Vasca, 1980.

12. *Symp.* 195 B 4; *Nomoi* VI 781 A, B.

13. Consúltese E. Bloch.

14. Véanse F. Wiplinger, J. Owens, W.K.C. Cuthrie, W. Bröcker, W. Wieland, E. Frank, N. Hartmann, W. Theiler.

15. En san Agustín (83 *Quaestiones*, qu. 64), el espíritu es «como el marido del alma».

16. Consúltese K. Kerenyi, F.M. Cornford, E. Fink. E. Bloch puso en claro el sentido *antimaterialista* (y *antimatriarcalista*) del aristotelismo clásico, así como el *naturalismo* y *mater-materialismo* propio de la tradición hispano-judeo-arábiga (Avicena, Avicebrón, Averroes) hasta G. Bruno.

17. También *Met.* XII, 1.072a 2ss.

18. Véase P. Ricoeur, M. Eliade, H.J. Schoeps.

19. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, III, Pfullingen, 1963³, pp. 18 ss.

LA MITOLOGÍA OCCIDENTAL Y SU SIMBÓLICA RELIGIOSA

La mitología occidental ha venido usando una simbólica religiosa que procede del entrecruzamiento de motivos judeoisraelíticos y greco-cristianos. Por una parte, la autorrevelación del Dios Trinitario en Jesucristo está prefigurada en la acción salvífica de Yahwé, en su «palabra» y «espíritu»; por otra parte, la autoexperiencia religiosa greco-helenística ofrece una concepción paralela del *logos* de Dios que, en el pensamiento neoplatónico, se yergue sobre el politeísmo popular greco-romano, ofreciendo así un punto de contacto monoteísta al judeocristianismo. Incluso la susodicha tradición neoplatónica (del *Timeo* de Platón a las *Enéadas* de Plotino) ofrece una especie de Trinidad (Dios-Demiurgo-Alma del Mundo, o Uno-Espíritu-Alma del Mundo) que servirá de marco a la teología cristiana primitiva de la Escuela alejandrina y los Padres capadocios.[1]

Aquí nos interesa delinear el origen y la génesis de la emergente religiosidad *occidental*, por lo que respecta tanto al Antiguo y Nuevo Testamento como a su contacto greco-pagano. Tras la simbología bíblica y la filosofía griega, descubriremos un sustrato o trasfondo *pre-patriarcal*, desde el que se destaca nuestra cosmovisión fundamentalmente patriarcal.[2] Estudiaremos primero el trasfondo greco-filosófico, para pasar luego al trasfondo bíblico y su continuación cristiana.

1. El trasfondo greco-filosófico

La oficial religión occidental greco-romana procede de un viejo confrontamiento entre panteones: por una parte, la *religión naturalista*, telúrica y matriarcal pre-griega o mediterránea y, por otra, la religión indoeuropea del *dios-padre*, espiritual y celeste. Se trata de una polarización que encuentra en Demeter-Dioniso y en Zeus-Apolo su precipitado mitológico respectivo, dualizado entre el factor «ctónico» y el factor «olímpico». Pero lo específico de la evolución occidental radica en la absoluta supremacía concedida al polo patriarcal por sobre el matriarcal.[3]

De este modo, paralelo a la historia religiosa egipcia y mesopotámica, se detecta en la historia religiosa griega que la estructura triádica familiar de Padre-Madre-Hijo, así como la posterior estructura social de Rey-Nobleza-Pueblo, propias de los indoeuropeos, ofrecen un fundamento natural y social para la simbolización de una jerarquía de dioses de estructura triádica.[4] Parece que la concepción *matriarcal* de la divinidad obtuvo inicialmente una primacía, basada en parte en la cultura agrícola y su religiosidad de la diosa agraria o *Magna Mater*, hasta la invasión de los indoeuropeos desde mediados del 2000 a.C. con su patriarcalización visible en la religión homérica y, después, en la clásica griega. Los momentos «matriarcales» de la religión griega aparecen en los cultos de Dioniso y Demeter en Eleusis, posteriormente renovados en los Misterios antiguos, hasta que la imago patriarcal de Dios los desplaza: su proyección estaría en el curioso nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus, así como en la Gigantomaquia entre los dioses «ctónicos» y «olímpicos», antes que el padre Zeus se haga con el ordo del mundo.

Pero, como nos narran las tradiciones, Zeus fue un hijo de la Gran Madre Rhea, la cual había ya procreado antes a las diosas Hestia, Demeter y Hera. Precisamente el mito del Niño Divino representaría un *puente* entre la religiosidad matriarcal y patriarcal: el *Niño Divino* —como Hija o Hijo— fue un vástago de la Gran Madre, deviniendo posteriormente su acompañante y aún esposo, hasta que conquista todo el poder de aquélla; en este momento la Diosa Madre, sea como «Noche» o como «Destino» (Homero), deviene el contrapolo o sombra oscura del lu-

minoso principio patriarcal, o bien se patriarcaliza (*sic* Atenea, Hera, Afrodita). El triunfo de la mitología patriarcal sólo permitirá ciertos cultos matriarcales, como el culto a la Magna Mater en la Antigüedad tardía y bajo influencias egipcias, siriofenicias y del Asia Menor.

La patriarcalización de la antigua religiosidad puede ser observada en Jenófanes y su crítica del politeísmo, en Anaxágoras y su concepción de un principio divino espiritual, en Platón y Aristóteles, en Plotino y el neoplatonismo del siglo III d.C. El padre Zeus queda espiritualizado por la idea de un *Dios-Nous* (Razón). El arquetipo de lo humano y divino es ahora lo «masculino», que funge a su vez como símbolo propio de lo «espiritual» (del que lo femenino participa imperfectamente). El hombre pasa de su ligazón con la Natura y la Comuna (clan, tribu, familia, ciudad-estado) a una independencia propia del *individuo* autorresponsable, hasta arribar al concepto cristiano de individuo y persona.

A pesar de la desmitologización cristiana del patriarcalismo naturalista, de acuerdo al dogma de la igualdad de hombre *y* mujer como personas ante Dios, permanecerá la coimplicidad entre lo masculino y lo espiritual (*nous, intellectus-ratio*). Lo matriarcal-femenino, simbolizado tradicionalmente por lo afectivo-emotivo, es reprimido culturalmente. Por otra parte, el concepto greco-romano de persona, aunque procedente de la tragedia griega con su trasfondo matriarcal-dionisíaco,[5] acaba representando el carácter patriarcal-heroico de los grandes individuos (*héroes*). También entre los romanos el «actor» representará la grandeza de un carácter viril-aristocrático, sea un dios, un caudillo o un gran hombre. Cierto que en el cristianismo la persona expresará la dignidad única de cada hombre en su naturaleza espiritual, superando masculinidad y feminidad meramente biológicas; pero se identificará inconsciente e irreflexivamente dicha espiritualidad personal con el ser-masculino. El modelo de lo espiritual = masculino y lo femenino = corporal, acabará triunfando a pesar de cierta ambigüedad compresente en Agustín de Hipona por superar dicha dualidad.

En el propio Agustín, en efecto, se observa, una sintomática paralelidad entre el *espíritu* como razón contemplativa superior y la *masculinidad*, por lo que el hombre varón reaparece como

«auténtica» imagen de Dios, y no la mujer.[6] Un par de siglos después, Escoto Eriúgena repetirá la ecuación espíritu (*nous*) = masculino y sentido (*aisthesis*) = femenino, proponiendo que el espíritu domine a los sentidos como el varón a la mujer.[7] Se trata de una interpretación cristiana de sabor neoplatónico, la cual coloca en el *ángel* el auténtico prototipo del hombre, pensando el «ángel» como puro espíritu exento de lo corporal-sensible-sensual y femenino. No extraña entonces la concepción medieval de los ángeles como mónadas espirituales, formas separadas y espíritus puros, de acuerdo a un modelo masculino-apolíneo que trasciende toda religación de la persona o individuo con la mater-materia, la naturaleza y la comunidad matriarcal.[8] De este modo, Occidente se desgaja de la concepción propia de las culturas antiguas de Mesopotamia, Egipto, India y China, en las que la imago Dei está primariamente orientada en un simbolismo matriarcal, hasta que triunfa la mitología patriarcal subsecuente.[9]

He aquí que, *mutatis mutandis*, las culturas se encuentran ante problemas similares a los que afronta el individuo en su desarrollo y evolución: la fase matriarcal simboliza la dependencia del hombre respecto a las fuerzas naturales (entorno, familia, clan, sexo), mientras que el estadio patriarcal representa la *individualización* del hombre frente a la naturaleza y lo comunal (nacimiento de la libertad, la conciencia y la autodeterminación). Sólo en raras ocasiones parece posible asimilar e integrar por la conciencia patriarcal los elementos culturales matriarcales sin tener que negar su significación profunda, logrando entonces una deseable reconciliación de lo matriarcal-femenino y lo patriarcal-masculino, del «camino abajo» y del «camino arriba» (Heráclito) en un estadio existencial y reflexivo superior.

K. Jaspers ha podido hablar de un tiempo-eje de la historia mundial. En la mitad del primer milenio a.C. se verifica en Grecia la disolución de una cosmovisión fundamentalmente *mítica* por una mundoconcepción primariamente *racional-crítica*, acompañada de un autodescubrimiento del hombre como individuo espiritual y libre, siendo interiorizado en la concepción patriarcal-espiritual occidental. El historiador de la cultura J. Gebser ha descrito dicha disolución en base a una dualización fundamen-

tal del mundo entre un sustrato (matriarcal) y un estrato (patriarcal). Pero la eclosión en torno al 500 a.C. tiene una larga preparación anterior en el caudillo babilónico Hammurabi (1700 a.C.), Moisés (1200 a.C.) y Licurgo el espartano (800 a.C.). Será Zaratustra (797 a.C.) el que lleve a cabo la dualización drástica entre los principios opuestos del bien y del mal. Finalmente, en Homero (800 a.C.) se rompe el viejo tiempo del eterno retorno en nombre de un tiempo lineal y de un héroe egoico (Odiseo). La Diosa del Destino (*Moira*) se tambalea en Hesíodo (753 a.C.), al aparecer simul como señora *y* sierva de hombres y dioses. Y en Safo (628 a.C.), finalmente, aparece con pujanza la autoafirmación individual de un yo autoconsciente. En Grecia, India y China se realiza por igual un cambio decisivo.[10] Mas en la cosmovisión occidental es el nombre de Sócrates el responsable primero del nuevo cuidado ético por el «alma» del individuo, preparando así el concepto judeocristiano de persona en Boecio (524 a.C.): *persona est naturae rationalis, individua substantia.*

La filosofía platónico-aristotélica representa la culminación de la «liberación» del hombre occidental respecto a su tradición cultural de signo mítico-religioso. El *espíritu-razón* del hombre se hace fundamento y centro de la existencia humana, mientras Dios se define como el Pensamiento (*nóesis noéseos*), Forma pura y Causa eficiente-final que libera a todo ser del abismo nihilista de la Materia primera. La dialéctica entre el viejo Destino (material) y la Libertad (formal) recorre, e.g., la República de Platón.[11]

En Platón y Aristóteles el viejo nacimiento y procreación *físicos* del mundo en las mitologías naturalistas son simbolizados por una especie de nacimiento *técnico*, pues los seres proceden del *espíritu* de Dios en analogía con la creación propia del arte y las obras artificiales.[12] Ciertamente que se usan aún símbolos biológicos para Dios (*Timeo* 41 A), pero propiamente Dios será una especie de Demiurgo que *forma* el mundo —como el artista su obra— de la materia eterna informe. He aquí que el dios aristotélico (*Dios-Nous*) «forma» como causa espiritual movilizadora al mundo de la materia coeterna (*Phys.* VIII, 1, 252b, 5-6; 4, 256a, 2-3; *Met.* XII, 7). Frente a ambas autoridades clásicas, los estoicos recuperan parcialmente la simbólica mítico-naturalista (cfr. su doctrina de los logos espermáticos), mientras Plo-

tino interpreta la emanación del Nous y del Alma del mundo del Proto-Uno cual eterna generación en la divinidad. Por su parte, Orígenes tratará de armonizar la generación espiritual del Hijo del Dios-Padre con la mitología naturalista de una generación sempiterna entendida sobre falsillas judeohelenísticas.[13]

A pesar del proceso de *desmitologización* de la antigua imaginería religiosa por parte de Platón y Aristóteles, permanecieron implícitas en la simbólica patriarcal-espiritualista viejas adherencias naturalistas de tipo biologicista. El Dios-Idea de Platón y el Dios-Forma de Aristóteles son «comparados» con el principio paterno-masculino en el hombre. En este nuevo concepto de un *Dios-Espíritu* se reflejan asimismo vivencias psicosociales (así la simbólica patriarcal del «sol» o del «rey»). La generación sexual va a ser interpretada ahora como una copia de la *generación espiritual* en el ámbito de lo divino —una tradición clásica que recorre el *Banquete* de Platón y las *Enéadas* de Plotino.

Todo ello conlleva una unidimensionalidad definitiva tanto de Dios como del hombre, redefinidos por su «ser espiritual» (*anima rationalis*, persona-individuo) de acuerdo a unos prototipos patriarcales incapaces de asimilar la imaginería matriarcal reprimida por el nombre del Padre y en nombre del hombre (= varón).

Pero cambiemos de tercio y observemos la paralela problemática en la constitución de la conciencia religiosa bíblica.

2. El trasfondo religioso de la Biblia

El patriarcalismo religioso de Israel se funda en la fe en un dios creador (el dios «El» de los Patriarcas), que encontrará su culminación en la fe mosaica en «Yahwé» (en torno al 1200 a.C.). Se trata de una divinidad patriarcal que se confronta, a partir del Éxodo de Egipto y posterior peregrinaje por el desierto, con el politeísmo parcialmente matriarcal del entorno cananeo, caracterizado por influencias orientales, frente al que Reyes y Profetas de Israel se opondrán tenazmente. A pesar de esta oposición, V. Maag y otros han podido entrever una cierta mezcla entre el elemento nómada judío y el elemento autóctono palestino del sedentarismo cananeo: se podría hablar incluso de una cierta *ca-*

nanización en lo socioeconómico, aunque en lo religioso permanecerá determinante el monoteísmo en torno a un Yahvé enfrentado a los dioses paganos de la naturaleza y a sus cultos mágico-rituales agrarios de la fertilidad/fecundidad (sexual). Yahvé funda historia, mientras que los dioses cananeos viven en la circularidad cíclica del tiempo: cada año moría Baal, el cual bajaba al inframundo para retornar cíclicamente con la emergencia de la vida vegetal. Por contra, el viejo dios El es ahistórico y dirige el cosmos, mundo e historia humana. Con ayuda de los Profetas, he aquí que Yahvé acabará venciendo definitivamente a los dioses palestinos, aunque asumiendo y trascendiendo muchas de sus funciones. El resultado es curioso: el viejo dios israelita, que en el camino del desierto nunca tuvo que ver con la simbólica de la fertilidad, acabará siendo al contacto con el dios Baal cananeo un donador de «fructificación»; incluso acabará asumiendo ciertos aspectos baálicos, como el de vencedor de Leviatán y Rahab, al modo como Baal cada año nuevo vencía al monstruo/dragón Lothan o Jam.[14]

Pero la novedad israelita permanecerá: su concepción de un dios de la *historia*, a la cual configura, capaz de planear todos los destinos. Frente a la inquietante sucesión de ciclos y calendarios naturalistas, Yahvé aparecerá como un dios que induce, barrunta y espera lo nuevo, es decir, la novedad, el futuro, un nuevo país, tiempo y humanidad.

Quisiéramos hacer aquí especial referencia al proceso de asimilación e historificación que el mito de la Gran Madre, propio de las religiones circundantes, sufre en contacto con el dios-espíritu Yahvé.

Las Diosas Madres han gozado en el panteón del antiguo Oriente de un rol central y de una vieja preminencia por sobre los dioses celestes patriarcal-masculinos. Normalmente eran diosas de la fertilidad vegetal-animal y humana, así como señoras de las profundidades telúricas; pero también fueron diosas del cielo, el firmamento y las estrellas. La más conocida diosa del ámbito mesopotámico es la sumeria Inanna o Ininna, señora del cielo, originariamente una diosa lunar venerada en la ciudad de Ur (cuyo nombre significa «cuerpo materno»); posteriormente esta diosa reaparecerá en Babilonia (en el centro cultural de Uruk) bajo el nombre de Ishtar, la diosa de la estrella matu-

tina y vespertina. La sumeria Inanna, diosa del amor, señora de los animales y virgen del cielo, pasará al panteón semita bajo la susodicha advocación de Ishtar, cuyo paredro o compañero masculino será el dios de la vegetación y del pastoreo Dumuzi-Tammuz, simbolizante ya del principio masculino «superador» del femenino. Su mítica bajada al inframundo y el lamento de Ishtar por el dios muriente, simboliza en la mitología matriarcal-naturalista la muerte de la vegetación. Pero liberada por Isthar, Tammuz resucita con el renacer de la vegetación, deviniendo así el precursor de los dioses resucitados en el Oriente próximo: así del sirio-fenicio Adonis (amante de Afrodita en Grecia) y del dios de la primavera frigio Atis, amante de la diosa Cibeles. Tammuz encuentra paralelos en el egipcio Osiris y en el germánico Baldur (= Señor).[15]

En la mitología se refleja el *paso* de una concepción agrícola matriarcal a un patriarcalismo nómada y, posteriormente, estatal: ello se manifiesta en la transición que sufre el *hijo-amante* de la Diosa Madre a partir del 4000 al 3000 antes de Cristo, reconvirtiéndose en su esposo (cfr. el «matrimonio sagrado» entre Ishtar y Tammuz), hasta que finalmente desplaza a la diosa deviniendo el Señor de un ordo patriarcal-masculino (cfr. la lucha simbólica de Marduk contra Tiamat en la mitología babilónica). En este nuevo orden, ya no tienen cabida los viejos misterios matriarcales de la fertilidad/fecundidad o, en el mejor de los casos, reaparecen como contrapolo del mito patriarcal real (entronización del rey). De este modo, el rey semita Hammurabi prohibió el susodicho rito del «matrimonio sagrado», implantando como rey babilónico (1700 a.C.) al dios Marduk cual divinidad oficial y señor del panteón, sintiéndose inspirado para su famosa Codificación por un dios solar asimismo masculino: el dios Shamash.

En el ámbito fenicio-cananeo encontramos a la diosa Anath como hermana y esposa del dios Baal, originariamente un dios de la naturaleza y posteriormente dios celeste y solar, protector de los «pactos». A menudo Anath se entrecruza con Astarté o Ashera, una diosa semítica de la fructificación. En Anath-Astarté-Ashera se simboliza el trasfondo matriarcal de la religión baálica cananea.[16] Era, pues, peligroso un contacto entre el inmigrante dios Yahvé de los israelitas con el culto parcial-

mente orgiástico del Baal cananeo autóctono, lo que los Profetas en general y Oseas en particular tratan de evitar al máximo. Finalmente, como hemos dicho (cfr. V. Maag), ciertos aspectos patriarcales de Baal quedarán sublimados y espiritualizados en la propia figura de Yahvé. A pesar de todos los erfuerzos proféticos, la fe israelítica ofrece, especialmente a nivel de religiosidad *popular*, vestigios paganos que se infiltran en tiempo de los Reyes y del Exilio; y así, todavía en la época de Jeremías, las mujeres de Jerusalén preparaban tortas en honor de la diosa cananea de la fertilidad Aschere,[17] en cuyos santuarios habitaban sacerdotisas de la «prostitución sagrada» (la cual llegó a asentarse en el propio recinto del Templo de Jerusalén, lo mismo que el culto a Baal: 2 Reyes 23,4 ss.). Los documentos de Elefantina (s. v a.C.) dan cuenta de aquellos judíos huidos de los Persas a la isla del Nilo cerca de Asuán, donde veneraban a la diosa Anath-Jahu (la Anath de Yahu-Yahvé) y construyeron un templo en honor de Anath y El. Y es que, como ha mostrado Albright, el propio sustrato de la *religión primitiva hebraica* ofrecía una estructura triádica, con un dios *Padre* (El), una diosa *Madre* (Elath o Anath) y un *Hijo* (Shaddai).[18]

Pero el estricto monoteísmo judío se funda en que Yahvé no admite a otros dioses junto a sí (2 Mos. 20,2;5 Mos. 5,6 s.; 1 Mos. 12,1). Los relatos cosmológicos de la Biblia (en el Génesis) que pasaron de Mesopotamia a Palestina antes de mediado el 2000 a.C., debieron en consecuencia ser reinterpretados y traducidos monoteísticamente, lo que logra la obra de los «yahvistas» en tiempos de Salomón, que ofrece la primera fijación literaria de la vieja tradición religiosa israelítica. Pero fue especialmente el mito de la Gran Madre el que hubo de sufrir una revisión más profunda para su transfiguración bíblica. Ya en el mito patriarcal babilónico, la figura de la Diosa Madre reaparece como Tiamat, monstruo de las aguas madres que se conecta con otros dragones clásicos vencidos por el héroe divino masculino (aquí Marduk). Mas en el concepto bíblico esa figura de la Gran Madre quedará mucho más oscurecida y aún reducida a «fondo oscuro» del caos acuático en la mañana de la creación: Génesis 1,2 usa al respecto la palabra *Tehom* (emparentada con Tiamat) para caracterizar dicho caos acuático que, en

su origen, simbolizó el aspecto matriarcal del mito mesopotámico.[19]

El método que Israel ha practicado respecto al fondo matriarcal de la religión politeísta ha sido, pues, el de su integración crítica y trascendente, al declararlo como un modo *depravado* o *decadente* de la originaria fe universalista del Dios creador. Yahvé aparecerá como el Fundamento trascendente de la naturaleza y la historia, más allá de toda simbólica sexual naturalista, ahora historificada, espiritualizada y personalizada o despojada de su naturalismo. En Génesis 1,27 hay una reinterpretación de la sexualidad masculino-femenina en relación con la «llamada» divina al hombre y a su vocación personalista: los viejos rituales cíclicos de la fertilidad/fecundidad agraria serán trascendidos (*Aufhebung*) por la concepción del «pacto» sinaítico interpersonal entre Yahvé e Israel.[20] La inmanencia naturalista de la divinidad matriarcal-femenina queda espiritualizada en la *Palabra* y el *Espíritu* de Yahvé. En la palabra «Espíritu» (*Ruah* femenino, *Pneuma, Spiritus*) reaparece el viejo sentido del movimiento natural del viento y del aliento vital, representando la especial compresencia y cercanía del dios bíblico en su creación y pueblo. El Espíritu (Ruah) dice principio de vida, *elan* vital, «spiramen» o respiradero, fuerza o energía.[21] Este viento-espíritu como hálito divino obtiene una cierta función fertilizante-fecundizante que, adueñada por el dios padre, procede de la arcaica diosa Madre, la cual comparece a menudo cual «ave» acuática que pone el huevo del mundo y lo «empolla». Cigüeñas, patos y cisnes fueron los símbolos preclásicos del nacimiento matriarcal del cosmos (en sus Huevos mistéricos); así, la diosa Leda o Latona, que en Libia y Creta significa «Mujer», aparecía como Cigüeña madre de los gemelos Cástor y Polideuces, Helena y Clitemnestra, hasta que finalmente en el mito clásico griego deviene esposa del rey espartano, siendo seducida por Zeus bajo forma de cigüeño; Leda pone dos huevos, de los que nacen los Dióscuros y Helena. Especial mención merece al caso la figura de la Paloma, símbolo de la fertilidad de la Gran Diosa como ave de Ishtar-Astarté y de Afrodita, así como símbolo del Espíritu Santo. Es probable que el ave acuática sumeria Hu o Ju (expresada en los jeroglíficos egipcios onomatopéyicamente como *guru*) lleve a relacionar Hu (Ganso o Cisne) con Paloma.[22]

La palabra Ruah (Espíritu, Aliento vital) remite así al trasfondo matriarcal-vitalista, el cual reaparece oblicuamente en el relato de la creación del hombre por «insuflación» de Yahvé, así como oscuramente en el propio Espíritu de Dios en medio de Israel. La reinterpretación monoteísta presenta al Espíritu divino como el principio vital creador de Yahvé, su Presencia misteriosa en la realidad mediada por la Palabra. En Génesis 1,2 el verbo empleado para significar el movimiento del Espíritu divino (*merahephet*, que sólo reaparece en Deut. 32,11) parece recordar el vuelo del ave.[23] El Espíritu de Dios (Ruah Elohim) que se mueve (vuela, empolla) sobre las aguas del Caos, remitiría al susodicho sustrato matriarcal politeísta de las religiones orientales bajo el simbolismo de la paloma u otra ave acuática.

Pero volvamos sobre nuestros propios pasos para reasumir lo dicho y tratar de sistematizar la concepción bíblica de El y Yahvé.

3. Los dioses El y Yahvé del Antiguo Testamento

El Éxodo del patriarca Abraham desde Babilonia significa en el Antiguo Testamento el adiós a la religión natural politeísta, trascendida por la «llamada» de un Dios personal-histórico.[24] La religión revelada a los Patriarcas recogerá, ciertamente, cierto trasfondo de esa religión politeísta, como el dios El de Canaán que, de dios creador naturalista del sustrato pagano, se reconvierte en un Dios de la Alianza. El dios cananeo El fue reconsiderado como un «dios de dioses», y reinterpretado como un dios familiar de la propia etnia.[25]

En el relato dramático de Génesis 15-25 el dios cananeo de la naturaleza y la fertilidad El es ya experienciado como un Dios personal e histórico; de este modo el dios natural deviene un Dios de la historia de la salvación humana. Posteriormente, y tras la experiencia mosaica del Éxodo, este «dios de los padres» será reentendido como el Dios Yahvé que se autorrevela,[26] y con el que Israel hace el decisivo «pacto». Frente a la comunidad «natural» entre Dios y el hombre, se funda desde Abraham a Moisés una comunidad por libre *elección* personal. Se trata de una «lucha» o «confrontación» entre el politeísmo natura-

lista y el monoteísmo histórico, o sea, entre *naturaleza* e *historia*.

Este litigio se presenta claramente entre los hebreos premosaicos, cuyo monoteísmo patriarcal es amenazado por ciertos restos de la religión naturalista y politeísta cananea. Incluso algunos rasgos del dios bíblico como «dios de la montaña» recuerdan al Baal cananeo; y en lugares de culto israelita primitivo se simbolizaba aún el principio masculino divino por un pilar de piedra (*massebah*), así como el principio femenino por estacas o postes de madera (*asherah*).[27]

Pero, como ya hemos dicho, en el estricto monoteísmo mosaico el dios creador único ya no será presentado en analogía específica con la humana simbólica sexual masculino-femenina, tal y como lo hacía la religión natural politeísta, aunque se sublimen algunos caracteres naturalistas del dios creador en los símbolos históricos del dominio, la paternidad y la realeza. Las representaciones populares mítico-naturalistas seguirán teniendo cierto eco en la religiosidad *popular* de Israel, siempre combatida enérgicamente por los Profetas. En definitiva, la divinidad natural-cosmológica se reconvierte en una divinidad de naturaleza *histórica* siendo, por tanto, desmitificada. El monoteísmo israelítico es ético y, de Moisés al Deutero-Isaías pasando por los Profetas y los Deuteronomistas, se configura una imagen espiritual de Dios: Yahvé, el único dios en el cielo y en la tierra, es puro espíritu sin forma o imagen material ni relación con la erótica sexual natural.[28] En el relato de Génesis 1,27 (relato en el que se concibe al hombre como hombre *y* mujer a imagen de Dios), la sexualidad humana se extiende a partir del concepto espiritual de un dios que crea la realidad material por su *pura Palabra* y, en consecuencia, no desde la vieja simbólica sexual procreadora, sino desde el puro encuentro creador (Creación versus Procreación).

Israel logró finalmente asimilar críticamente los arcaicos símbolos politeístas matriarcales de los pueblos del cercano Oriente, reconvirtiéndolos en símbolos patriarcales del dios padre creador: precisamente esos restos matriarcales en la figura del dios patriarcal trascendente son los que le confieren aquellos rasgos de *inmanencia* que le hacen presente en la naturaleza y la historia (!).

Esta *inmanencia* de Yahvé se expresó en la teología judía en

los dos atributos de la creatividad divina: *Ruah* (Espíritu) y *Shekhina* (Habitáculo). Ambas expresiones designan simbólicamente la parte matriarcal-femenina de Yahvé, la especial cercanía amorosa de Dios a su creación y al pueblo de Israel en particular. *Ruah*, como dijimos, significa la presencia divina donadora de vida (Gen. 1), directora de Israel e inspiradora de los Profetas, hasta que comparezca el Mesías como su manifestación apropiada (Is. 42, 1-4; 61, 1-2; Luc. 4, 21). Por su parte, *Shekhina* menta la morada de Yahvé en medio de su pueblo; en la tradición judía posbíblica, especialmente en la mística, la *shekhina* es el aspecto o «cara» femenina de Dios, de modo que se presenta la unión entre Dios (masculino) y su *shekhina* (femenina) como la de hombre y mujer.[29]

Los símbolos cósmicos de las religiones naturalistas y los mitos genealógicos de las religiones paganas serán interpretados por las Actas de los Apóstoles como «señalizadores» del Dios trinitario (Actas 14, 15-17; 17, 28). La función idolátrica que obtienen en los mitos de la fertilidad/fecundidad de significación sexual queda ahora purificada, por cuanto se consideran momentos de la autoexpresión de Dios, aunque pervertidos por el hombre. *Ruah* y *Shekhina* junto al símbolo de la *Sabiduría* se consideran como expresiones de Yahvé, aunque «malentendidas» en el politeísmo pagano cual atributos de la diosa Madre naturalista. La propia *Palabra* de Dios (*dabar Yahwe*) es originariamente en el Antiguo Testamento un atributo del Dios abierto al mundo, personificando en el judaísmo posterior la función mediadora; se trata de un tema que ofrece también su prehistoria en el antiguo Oriente, en el que dicha Palabra de Dios significa entre los semitas su voz/mandato. En el judaísmo helénico de Filón, la Palabra reaparece cual *logos* hijo de la Sabiduría (Sophia).[30]

Algo parecido hay que decir respecto a la reinterpretación que Israel lleva a cabo de la concepción de un Mediador entre Dios y el hombre que, tal y como aparece en las religiones orientales de Irán, Caldea o Egipto, así como en el maniqueísmo y gnosticismo (el protohombre divino o Adán celeste), será revisada desde su propia autocomprensión del Mesías o Hijo de Dios (Daniel 7, 4 Esdras y Hen.).[31] Los susodichos mitos de un Hijo de Dios o Taumaturgo, también presente en el helenismo, son

considerados como formas politeístas depravadas respecto a una historia de la salvación de significación escatológica (experiencia de una filiación divina primero en el pueblo de Israel, después individuada en el Rey y, finalmente, en el Mesías). La *filiación* aparece aquí como elección o relación personal (Ps. 2,7; 89, 26). La proveniencia genealógica del rey del mismo Dios aparece en los mitos orientales, siendo interpretada ahora como una analogía prefigurativa del Hijo del Hombre y de Dios (*Ebed Yahwe*).

Resulta interesante observar cómo la idea físico-naturalista de una procreación divina de progenie (filiación pagana), se reintegra en la concepción judeocristiana de la filiación divina bajo el influjo de las concepciones greco-helénicas. Pero, a pesar de las protestas de los Apologetas para que la generación del Hijo no se malentienda mítico-naturalísticamente ni en sentido del emanacionismo gnóstico, la concepción natural propia de la metafísica greco-helénica oscurece el aspecto bíblico de la *filiación personal* e *histórica*.[32] Veámoslo en su contexto.

4. La teología cristiana primitiva

La teología cristiana intenta comprender el misterio de la revelación en Jesucristo primero desde el Antiguo Testamento y, después, desde el trasfondo de la metafísica grecohelénica. El Yahwé paterno del Antiguo Testamento actúa por su Espíritu cuasi materno (*Ruah, Shekhina*) y su Palabra filial creadora (*Ebed Yahwe,* Hijo de Dios). De este modo se prefiguraba en el Antiguo Testamento la simbólica propia de la Trinidad cristiana.[33]

Por otra parte, el influjo del pensamiento griego y su metafísica (de Platón a Plotino), que privilegia el simbolismo mitológico-filosófico patriarcal. Agustín de Hipona encontrará en la filosofía pagana ciertos motivos que expresan el tema de la paternidad y la filiación, pero no el reprimido aspecto matriarcal-femenino propio de las mitologías preindoeuropeas; por ello afirmará que los filósofos gentiles, si bien atestiguan la imaginería paterna y filial, filosofaron *sin* el Espíritu Santo (es decir, sin tener en cuenta la simbólica matriarcal). Ahora bien, para el propio Agustín, que pudo experimentar los cultos de la

Magna Mater tanto en el Imperio Romano como en su patria africana, la Gran Madre es comparada —siguiendo pautas patriarcales— con el dragón acuático Rahab, que fuera definitivamente aniquilado por Yahvé.[34]

Y, sin embargo, la simbología *matriarcal-femenina* subyacente a la figura del *Espíritu Santo* es evidente. El Espíritu Santo es el aliento de Dios, el paráclito o consolador e inspirador y reunificador, simbolizado como crisma, buen olor, unción, agua y fuego. La propia teología cristiana preagustiniana interpretó ya el Hijo-*logos* (Cristo) como nacido del Seno o Corazón del Padre (Juan 1,18): «quasi de vulva cordis ipsius», en palabras de Tertuliano (*Adv. Praxeam*, c. 7).[35] Y, ¿no es el «Corazón del Padre» la analogía del abismo amoroso personificado por el Espíritu Santo en su simbólica matriarcal? Incluso Agustín interpretará el amor humano (amor, cáritas, voluntas) como imago del Espíritu Santo, cuya proveniencia (procesión) del Padre y del Hijo considera por cierto un gran misterio.

Pero la acción del Espíritu Santo se manifiesta específicamente en Cristo (y la comunidad): Jesucristo aparece simbólicamente como el Hijo de la Shekhiná femenina de Dios que se integrará, muriendo, en el seno de la madre Tierra (*Hades* o *Sheol*). En Col. 1,13, el Cristo deviene por la fuerza del Espíritu Santo «el Hijo del *Amor* del Padre». La muerte de Cristo significa los dolores del parto (Hechos 2,24), mientras su resurrección se completa por el Espíritu Santo (Romanos 8,11). El mismo Espíritu Santo, símbolo del Amor del Padre que rodea la existencia del Cristo, es principio personal del renacimiento o resurrección de la existencia de todo cristiano (1 Cor. 6,11; Juan 3,5), así como el Espíritu en el que podemos llamar a Dios «Padre» (o, mejor, Papá: *Abba*). Ya S. Jerónimo indicó el rol matriarcal que el Espíritu Santo asume en el bautismo de Jesús, en el que el Padre le reconoce como Hijo. El Espíritu Santo representa, pues, la Maternidad trascendental en la divinidad, recuperando así la Trinidad cristiana ciertos aspectos mitológicos (fertilidad/fecundidad, fructificación o generación, nacimiento y renacimiento), siendo la Persona que recibe (maternidad) al Hijo en la Trinidad.[36]

Todavía Gregorio Nacianceno pone en analogía la Trinidad con la protofamilia de Adán, Seth y Eva (en donde Adán es el

Padre, Seth el hijo y Eva el Espíritu Santo). Ello contrasta con el posterior malentendimiento patriarcal de Tomás de Aquino, quien simboliza a Adán como Padre, al Hijo con Eva y al Espíritu Santo con Abel. En realidad, la posterior concepción escolástica de la Trinidad se verifica de acuerdo a un esquema patriarcal (padre, hijo, generación) y no matriarcal (maternidad y nacimiento). Ello tiene que ver con la clásica concepción del Ser activo como idea masculina (*eidos*, *energeia*, *actus*, forma) privilegiada frente a la devaluada posibilidad/pasibilidad femenina (*hyle*, *dynamis*, potencia, materia). Por ello, el mismo Tomás entiende la generación divina como una activa relación padre-hijo, en la que la maternidad como potencia pasiva femenina nada tiene que hacer. El Padre representa el principio personal generante *y* recipiente del Hijo, incapaz de ver en el Espíritu Santo al auténtico principio receptivo en el Padre; y aunque proyecta en el Hijo rasgos de la coexistente Sabiduría en Dios Padre y en este mismo un «seno» (útero) generador no logrará correligar dicho «*uterus Patris*» con el Espíritu Santo. Tomás de Aquino denegará expresamente toda analogía matriarcal-femenina en la Generación:

> En la Generación del Verbo de Dios no hay competencia matriarcal alguna (*ratio matris*) sino sólo razón patriarcal (*solum ratio patris*). Todo se atribuye al Padre: pues corresponde al Padre dar la vida al Hijo, concebirlo y parirlo.[37]

La concepción de Tomás es bien *antifeminista*, aunque en verdad se corresponde con la mentalidad patriarcal clásica (Aristóteles), de acuerdo con la cual «corresponde al padre dar la naturaleza y la especie a la prole, aunque el concebir y parir corresponde a la madre como principio paciente y recipiente» (*ibíd*). Pero incluso este último rasgo humano del principio matriarcal-femenino es denegado en el seno de la Trinidad, y ello porque en Dios sólo se da una acción inteligente/inteligible o espiritual en acto. Se trata de la clásica concepción que Aristóteles ofrece del Motor Inmóvil como puro autopensarse en su Metafísica. Las consecuencias de este planteamiento simbólico son, obviamente, psicosociales: una tal religión patriarcal influirá en la jerarquización y el derecho eclesiástico, que reprimirán la imago

del Espíritu Santo y lo que simboliza: la pluralidad de dones, la experiencia carismática, la religión matriarcal.[38] Veámoslo más despacio en Agustín de Hipona.

5. El proceso de patriarcalización en Agustín

Agustín de Hipona representa la infiltración del platonismo y neoplatonismo en la primitiva teología cristiana, al considerar la paralelidad de ambas concepciones y especialmente el espiritualismo común. El *espíritu,* en efecto, define contemplativamente al hombre en su ser inmutable, representado por la «ratio superior» de simbología patriarcal-masculina. Resulta curioso observar aquí la denegación de toda correlación entre espíritu y feminidad, anteriormente ya señalada por nosotros. La «ratio inferior» es una razón sensual-sensible de sintomatología femenina, que no puede predicarse de la Divinidad. Esta «ratio inferior» material-matriarcal resulta en el agustinismo de signo activo, frente al pensamiento tomista anteriormente señalado; pero se trata de una actividad del tipo del «devenir» frente a la contemplación espiritual superior por cuanto estática (¡estaticismo que malentiende el originario concepto de lo extático!). En realidad, el intelecto (masculino) dice «contemplación» en cuanto juicio y consejo teorético (*consilium),* mientras que la razón femenina inferior dice mera «ejecución» (cfr. la devaluación griega del hacer).[39]

Como mostrara H. Arendt, Agustín se inspira, siguiendo a Pablo, en el texto patriarcal de Génesis (hechura de la mujer a partir del varón), mientras que Jesús se referirá sintomáticamente a la otra fuente no-patriarcal de 1 Mos. 1,27 (Mat. 19,4 ss.).[40]

En S. Agustín, el espíritu encuentra su analogía propiamente sólo en el *varón* y su «ratio superior», e impropiamente en la mujer en cuanto «partícipe» de esa razón superior masculina. Esta concepción llega a privilegiar, como ya adujimos, al individuo desligado de familia (el *célibe*) y, por tanto, de ligazón comunal.[41] La familia humana no simbolizará, en definitiva, a la Familia divina (la cual por tanto no aparece como tal). Sólo el varón es la *Imago Dei* propia, puesto que ya Adán en su individualidad primera anterior a Eva y a su prole represen-

taba perfectamente a Dios: el hombre-varón en su individualidad (Adán) fue creado *a imagen de Dios* y, en consecuencia agustiniana, representa a Dios anteriormente a madre e hijos.[42] El individualismo occidental agustiniano presenta a nuestro primer padre Adán sin referencia o apertura al Otro (comunitario), aunque ello esté en desacuerdo con el concepto de «personalidad corporativa» propio del pensamiento hebreo, según H. Wheeler Robinson.[43] Al mismo tiempo, se acabará considerando a la *sexualidad humana*, en consecuencia, como algo meramente *accidental*, que sólo dice relación al *cuerpo* y no al *alma-esencia*. Esto último está de acuerdo más con la metafísica de Aristóteles (*Met.* 1058b 21f) que con la tradición bíblica (cfr. la creencia de Sara en su capacidad procreativa en Rom. 4,18 ss.). De esta guisa, el Dios cristiano occidental se «abstractifica» de espaldas a textos tan relevantes como el Cantar de los Cantares y otros. Sólo la Mística aparece como una posible salida a este callejón, al propugnar el propio Agustín un «matrimonio» o *coniugium* entre el principio masculino y el femenino, o sea, entre el «consejo» (superior) y la «ejecución» (inferior), entre razón y apetito, con lo cual recupera para el principio matriarcal-femenino la Voluntad o Amor típicos del Espíritu Santo, denotando al Padre como Memoria y al Hijo como Intellectus.[44]

Asistamos ahora al acto culminante de esta escenografía, representado por la filosofía aristotélico-tomista.

6. La filosofía aristotélico-tomista

Si en Agustín de Hipona todavía podemos observar cierta ambigüedad o titubeo en la temática que nos ocupa, en la línea oficial aristotélico-tomista la unidimensionalidad patriarcal es total. Tomás de Aquino niega toda analogía matriarcal para la Trinidad cristiana (*supra*), basándose en la Metafísica de Aristóteles.[45] Pero la metafísica de Aristóteles, lejos de poder dar cuenta del Dios bíblico creador, nos presenta en su Libro XII una dios meramente *Formador* y *Finalizador* del Universo a partir de la Materia primera preexistente como mero fondo caótico; se trata, como puede observarse, de una mitología pagana patriarcalizada y espiritualizada, en la que el Dios no genera ya

sino platónico-idealísticamente en cuanto Razón (*Nous*).[46] Pero además, el Dios aristotélico encuentra su comparación psicosocial en aquella soberanidad que la aristocracia homérica asigna al Monarca (*Met.* XII, 10, 1076a 3). La Gigantomaquia en torno al Ser (Platón, *Sofista,* 244 C) interpreta a éste masculinamente, reinterpretando a su opuesto (la materia primera) como el caos material-matriarcal sin cualidad ni cuantidad, o sea, como *hypokeimenon* o sustrato que espera verse formado por el principio de la Forma conferidora de Ser propiamente tal (*Fis.* I, 9, 192a 31). De este modo, la *materia prima* es degradada a principio antidivino de la *deficiencia* material, finita, espaciotemporal y en movimiento la cual, empero, sin el Ser y Forma divinos se reduciría en sí misma a un No-Ser subsistente contradictorio (*me on*). De Naturaleza divina (*theia physis*) y Fondo de un devenir fructificante y recipiente aún en los presocráticos, la materia primera se degrada en Aristóteles a principio de lo *no-inteligible* (*álogon*: *Met.* IX, 5, 1047b 35f) e incognoscible (*agnoston*: *Met.* VII, 10, 1036a 8f), especie de entidad caída de la Patria olímpica de las Ideas y simbolizada por la «Noche» del cosmos y el inframundo o mundo inferior (*Met.* XII, 6, 1071b 25f). De aquí la consecuente conceptuación neoplatónica de la Materia primera por el principio metafísico del Mal.[47]

Todo ello sirve de horizonte a la filosofía y teología tomista, en la que Dios se define como puro acto exento de materia y potencia (femeninas), o sea, como Motor Inmóvil. La pequeña diferencia con Aristóteles estriba en que la Materia prima es *coeterna* a Dios en el Areopagita, mientras que en el Aquinate ha sido obviamente *creada* por Dios, el cual refuerza así su carácter de Señor Absoluto incluso del no-ser y la potencialidad emergente. Dios y la Materia primera quedan aquí definitivamente *des-ligados,* pues no convienen en nada: *in nullo convenientiam habentes.*[48] El resto cuasi matriarcal de la Materia primera como «fondo ctónico» del devenir (Arist., *Met.* I, 4, 984b 25f) pierde en el tomismo su canto de sirena, pues Dios no obtiene *relación* alguna con dicho abismático ser informe creado de la nada (*ex nihilo*). Tomás anatematizará, en lógica consecuencia con su pensamiento, el materialismo naturalista y panteísta de David de Dinant, según el cual Dios es lo mismo que la «Materia prima» (cuyo eco puede aún oírse en el Deus *sive* Natura de

Spinoza). Dinant representa, obviamente, el sesgo de una tradición arcaica en la que aún no se separa espíritu y natura, lo inmaterial y lo material, ya que la Physis originaria coimplica el Ser y el devenir,[49] así pues, no meramente al Ser inmóvil (causa del movimiento de las cosas finitas) sino al Ser protomoviente y protomovido, simbolizado por las categorías naturalistas del salir o devenir (*genesis*) y del volver o revenir (*fzora*) de/al seno de dicha Natura. Será Aristóteles quien deniegue este movimiento originario (*automovimiento*) en la Physis, desplazándolo por un movimiento derivado (*kínesis*) del tipo cambio o movimiento local producido por un trascendente Dios-Razón. En su *Metafísica* triunfa el *Origen inmóvil* de todo ser en Dios, desechando ciertas concepciones anteriores.[50] Esta divinidad aristotélica posee un carácter de autarquía masculina de fondo homérico, superando así definitivamente el primitivismo presocrático que aún concebía a Dios como pura Physis o Materia primera, al declarar nuestro autor a sus predecesores presocráticos como «materialistas» e «hilozoístas» (Libro I de la *Metafísica*). Con su postura, sin embargo, Aristóteles entra en ciertas contradicciones, ya que, si bien el Motor Inmóvil causa el movimiento derivado (*kínesis*) intramundano, el auténtico movimiento primigenio natural (*génesis*) sólo puede producirlo en «cooperación» con la Materia prima cual Madre del Devenir y Revenir (génesis y *fzora*).[51]

Al continuar Tomás la unidimensional filosofía aristotélica, se cierra la puerta para una posible vía de integración del materialismo heretizado con el formalismo oficializado. La materia será pensada aquí de un modo mecanicista y deficiente, incapaz de recoger y continuar ciertas intuiciones agustinianas sobre la *materia espiritualis* y sus caracteres de extensión (*extensio*) y peso (*pondus*) en la simbólica del amor,[52] sólo recogidos por Spinoza a su modo y manera.

* * *

En realidad, la denegacion de lo *material* es, como ya indicamos, la denegación de lo *plural*: no extraña que en la tradición oficial escolástica se privilegie la *unidad* de la naturaleza divina frente a la *pluralidad* de sus Personas. La Trinidad «filo-

sófica» tiene la supremacía lógica frente a la llamada Trinidad «económica».

Al respecto resulta bien sintomática la traducción del *Ruah* o *Ánima* de Dios (*supra*) como Espíritu Santo masculino. El propio Tomás no tiene más remedio que tematizarlo simbólicamente como amor que dice vida, fuerza (*vis*) y movimiento (*motus*); pero se trata de un *principio* de movimiento (motionis *principium*) y no de que el propio Espíritu Santo se mueva (connotación matriarcal-femenina).[53]

Finalmente, como ya dijimos, Tomás y su tradición será incapaz de sacar partido del viejo simbolismo que figura al Espíritu Santo como Seno o Corazón del Padre (*Ex gastros*: Ps. 109,3; *Uterus cordis*, *Patrística*; *Vulva cordis*, Tertuliano), que da a luz al Hijo como auténtico «Verbo cordial» (*Verbum cordis*).[54]

* * *

Nota final del traductor

La posición del autor parece arribar así a una hipóstasis del Amor predicado/practicado por Jesús de Nazaret. O al Espíritu Santo como Origen y Sentido del Amor nazareno.

Con ello cabría plantear la pregunta de si el cristianismo (nazareno) no ha integrado la simbólica matriarcal-femenina hasta el punto de no haberse reconocido posteriormente de un modo exterior. De todas formas, la exclusión de la Mujer del ámbito religioso-cristiano ofrece dos lecturas: por una parte, denota su marginación social, por otra *podría* connotar su arcaico carácter de Sujeto-Origen de lo sagrado/numinoso. Pues, ¿acaso la salvación predicada por las religiones en general, y por el cristianismo en particular, no contienen un *arquetípico* carácter matriarcal-femenino?[55]

Este último carácter evoca el «sentimiento oceánico» de la existencia que, si bien puede ser *thanáticamente* vivido de un modo regresivo, puede ser *biófilamente* asumido como exorcización vital de un *Superracionalismo* patriarcal en cuyo Ordo mecánico tienen cabida los totalitarismos de izquierda, derecha y centro.

Así pues, ¿no es todo Paraíso matriarcal-femenino? Tierra de

miel, mar-madre, cielo lácteo. Acaso por ello la exégesis de Usener sobre el Cristo lo interpreta cual Hermes psicopompo o Pez-salvador, que guía al alma al Mar de la inmortalidad paradisíaca. Ello concuerda, finalmente, con el preclásico lema de las iniciaciones matriarcales: «¡Oh, iniciados, al mar!».

NOTAS

1. Ver R. Bultmann, *Das Urchristentum*, Zurich, 1949. Para todo ello, F.K. Mayr, en: *Theol. Quartalschrift* (1972), 224 ss., y en: *Theologie und Glaube* (1973), pp. 120 ss.

2. Véase al respecto, Ortiz-Osés, Borneman y Mayr, *Símbolos, mitos y arquetipos,* Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 1980.

3. M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion,* Munich, 1955; R. Graves, *Los mitos griegos,* Alianza; J. Campbell, *Occidental Mythology,* Londres, 1965; W.K.C. Guthrie, *The Greeks,* Boston, 1962.

4. G. Dumezil, *L'ideologie tripartite des Indo-Européens,* Bruselas, 1958.

5. *Persona* viene de *prosopon* = máscara o rol, originariamente Dioniso en su eterno retorno del seno de la Gran Madre, hasta que en la tragedia ática el «actor» tome distancia como individuo respecto al Coro dionisíaco originario comunal (véase *ad hoc* F. Nietzsche).

6. S. Agustín, *De Trinitate* XII, 13, 20; XII, 7, 10.

7. Escoto Eriúgena, *De Divis. Naturae* 541 A, 836 A.

8. Sobre la «persona» en la escolástica, H. Mühlen, *Der heilige Geist,* Münster, 1963, en donde presenta el concepto escolástico de *persona* como *individual* y no intersubjetivo (especialmente en Boecio y Tomás).

9. Véanse al respecto los estudios reconocidos de M. Eliade, R. Briffault, E.O. James; para su trasfondo, A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit,* Tubinga, 1934; y H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht,* Berlín, 1955.

10. J. Gebser, *Asien lächelt anders,* Berlín, 1968, pp. 152 ss.; íd., *Ursprung und Gegenwart,* Stuttgart, 1949.

11. *República,* X, 617 ss. Para todo ello, ver las clásicas obras de F.M. Cornford y W. Jaeger al respecto.

12. Ver E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung,* La Haya, 1957, 181 ss.

13. Véase H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers,* I, cap. XIV, Harvard, 1956, 287-304.

14. V. Maag, en: H. Schmökel, *Kulturgeschichte des Alten Orient,* Stuttgart, 1961, 600 ss.; también C.F. Whitley, *The Genius of Ancient Israel,* Amsterdam, 1969; J. Pedersen, *Israel,* Nueva York, 1926 y 1940; W. Harrelson, *From Fertility Cult to Worship,* Nueva York, 1969, pp. 58 ss.; H. Wheeler Robinson, *Inspiration and Revelation,* Oxford, 1962, pp. 3 ss.

15. Cfr. S. von Cles-Reden, *The Realm of the Great Godess,* Londres, 1961; Ch. Virolleaud, *La déesse Anath,* París, 1938; K. Leese, *Die Mutter als religiöses Symbol,* Tubinga, 1934. También C.G. Jung y Escuela: *Eranos-Jahrbuch* 6(1938), especialmente E. Neumann. Consúltese ahora A. Ortiz-Osés, *Jung. Arquetipos y Sentido,* Bilbao, Univ. Deusto, 1988. Subyace aquí la labor pionera de J.J. Bachofen.

16. W.F. Albright, *Archaelogy and the Religion of Israel,* Baltimore, 1956, pp. 74 ss.

17. *Jerem.* 7,18.

18. W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity,* Nueva York, 1957, pp. 373 ss.: «Early Hebrew popular religion was presumably similar, with a father, *El,* a mother whose specific name or names must remain obscure (perhaps *Elat* or *Anath*), and a son who appears as the storm-god, probably *Shaddai,* "the One of the Maountain(s)'» (*ibid.,* p. 247).

Frente a la opinión de A. Vicent sobre que los documentos de Elefantina señalarían la asunción por Israel de elementos politeístas del panteón arameo, el autor piensa que se trata de «aspectos hipostáticos de Yahwé». Se trataría, a mi entender, de una integración de la originaria experiencia religiosa matriarcal (tal y como después el propio Yahwé asimilaría el aspecto de la Sabiduría [*Jokma*] femenina, o también su «matrimonio» simbólico con Israel en los Profetas). Véase también H.H. Rowley, *The Faith of Israel,* Londres, 1961, pp. 132 ss. Sobre Elefantina, el propio Albright ha contextualizado el citado trasfondo premosaico con los descubrimientos del Jericó neolítico (6000 a.C.).

19. K. Galling, *Der Charakter der Chaosschilderung,* Z.f.Th.u.K., 1950, pp. 145 ss.; M. Noth, «Die Historisierung des Mythus», *Christ. u. Wissens.* 4(1928), 265 ss.

20. *Sic* K. Barth; véase J.J. Stamm, en: *Festschrift f. K. Barth,* 1956, pp. 84 ss.; F. Ceuppens, *Genèse,* I-III, 1946, 46 ss.; L. Köhlen, en *Th. Zeits.* 4(1948), 16 ss. El mito babilónico de la creación (sumeria) narra que la diosa Nintu forma un varón según el dios Ashirgui y una mujer según ella misma, obteniendo un influjo indirecto en el relato de Gen. 1,27; ver A. Jeremias, *Handbuch der altorient. Geistesg.,* 1925, 88.

21. Véase W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testament,* Stuttgart, 1964, 2 y 3.

22. Para todo ello, P. Volz, *Der Geist Gottes,* 1910; J. Hehn, ZAW NF 2, 1925, 210 ss.; O. Eissfeldt, *Kleine Schriften,* II, 1963, 258 ss.; F. Baumgärtel, *TWNT,* VI, p. 357 ss. Asimismo, R. Graves, *Los mitos griegos,* Alianza; F. Suhling, *Die Taube,* 1930; H.M. Böttcher, *Die Grosse Mutter,* Düsseldorf, 1968, 33 ss.

23. Hay paralelos en un poema ugarítico (vuelo circular del águila); ver C. Virollead, *La légende phénicienne de Danel,* París, 1936. La palabra *yerafet* aparece en los poemas cananeos de Ugarit referida a la diosa Anath. El «sobrevuelo» del Espíritu-Ruah de Dios sobre las aguas recuerda a la Diosa babilónica que pone el *huevo* del mundo; cfr. B.S. Childs, *Myth and Reality in O.T.,* 1960, pp. 33 ss.; Th. H. Gaster, *Thespis,* Nueva York, 1961, 168; íd., *Myth, Legend and Custom in O.T.,* Harper, 1969, 4 s. (desde J.G. Frazer). Para paralelos bíblicos, Deut. 32,11; 2 Sam. 22,11; Ps. 18,11; Os. 4,19; Ps. 104,3.

24. Jos. 24,2-3.

25. N. Lohfink, en: *Theol. Akad.,* 1 (ed. Rahner), Francfort, 1965, 9-26; F.M.

Cross, *Harvard Theol. Review,* 55 (1962), 225-59; G.E. Wright, *The Old Testament,* Chicago, 1950.

26. También Yahwé parece haber sido un dios natural antes de su reinterpretación como dios histórico por Moisés.

27. W. Harrelson, *From Fertility Cult to Worship,* Nueva York, 1969, 54 ss.

28. W.F. Albright afirma que, a pesar de la prohibición de hacer imágenes en la religión mosaica (Deut. 5,8), Yahwé ofrece una «sombra» antropomorfa necesaria para entroncar con el pueblo: se trata de una divinidad que simpatiza con los sentimientos y emociones humanas, que puede amar y recelar, etc. Ver Dt. 4,12.

29. La *Shekhiná* de Dios expresa cual Ánima Santa la *Presencia* viva de Dios (*kabod,* ziv, gr. *doxa,* manifestación) bajo los atributos de fuego, luz o nube; ver R. Patai, *The Hebrew Goddess,* Nueva York, 1967. En el Zohar judeomístico medieval, la *Shekhiná* es la *Madre,* de modo que la redención se presenta como la *re-unión de dios y su shekhina* —un tema también de la Cábala estudiado por G. Scholem (*On the Kabbalah,* Nueva York, 1965, 108). Por ello, la doctrina rabínica ve en el *no-casado* alguien poco religioso (= *religado*); ver J.M. Ford, *The Spirit and the human person,* Ohio, 1969, p. 87.

30. Ver L. Dürr, en *Mitt. Vord.-ägypt. Ges.,* 42 (1938), 1.

31. Cfr. O. Cullmann, *Die Christologie des N.T.,* Tubinga, 1957; C.H. Kraeling, *Anthropos and Son of Man,* Nueva York, 1927 (sobre el mito iranio de Gayomart, el protohombre). Albright piensa que el mito mesopotámico (babilonio-asirio) de un Redentor de la humanidad (hijo del dios Ea con el título de «Hombre») se ha introducido en la concepción judeoaramea del Mesías.

32. Influjo de Filón y Plotino. Los Apologetas expresan dicha filiación como una *relación voluntativa* (el hijo se genera por un acto de voluntad): *sic* Justino, Teófilo, Tertuliano, Hipólito. La teoría voluntativa cae en descrédito por el arrianismo, hasta que finalmente Ambrosio, Agustín y Juan Damasceno propugnan la concepción del Hijo de la *natura* (*physis*) del Padre; ver H.A. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers,* I, Harvard, 1956, 223 ss.

33. Para las Trinidades extrabíblicas, W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis,* 1907, 331-8. La Gnosis trató de interpretar politeístamente la Trinidad cristiana, concibiendo al Espíritu Santo como «potencia femenina» o emanación de Dios.

34. Ps. 89,9,10; Job 9,13; 26,12; Ps. 74,12-17; Is. 51,9.

35. Cfr. Hugo Rahner, *Symbole der Kirche,* Salzburgo, 1964, 16 ss. El salmo 109, 3 habla del *Útero del Padre* (*Ex utero genui te*).

36. Ver A. Lemonnyer, «Le rôle maternel du S.S.», en *Vie Spir. 3* (1921), 241-251; F.X. Durrwell, *The Resurrection,* Nueva York, 1960, 127 ss.

37. *Summa contra Gentiles* IV, c. 11. Ricardo de S. Victor evitará la compresencia matriarcal-femenina en la Trinidad, al reentenderla según un modelo de amistad triádica. Ver F.K. Mayr, en *Z. f. Th. u. K.,* (1971); íd., *Revue de études augustiniennes* (1971).

38. Ver K. Rahner, *Escritos de Teología* IV y VII; *Die Frau im Aufbruch der Kirche,* Munich, 1964, 120-145. Para el trasfondo, A. Ortiz-Osés, *Mitología cultural,* Barcelona, Anthropos, 1987.

Resulta aquí interesante observar cómo el autoritarismo tradicional eclesiás-

tico encuentra su apoyo en un fuerte *Super-yo* sociocultural que, en el psicoanálisis freudiano, es propio del varón por su identificación con el padre (siendo más débil en la mujer por su parcial identificación con el padre) (*N. del T.*).

39. De Agustín, ver *De Trin.* XII, *passim.*

40. En el fondo de dicha cuestión subyace un talante diferente en Jesús y Pablo de Tarso-Agustín de Hipona: mientras que Jesús piensa la fe en relación con la acción, coafirmando la pluralidad del hombre, Pablo piensa la fe en relación con la salvación del alma «individual», al tiempo que Agustín repiensa al hombre como «singular» frente a la pluralidad típica —según él— de los animales. Ver H. Arendt, *Vita activa,* Stuttgart, 1960, 318.

41. De este modo, Agustín fue incapaz de sacar partido simbólico a su excelente concepto del propio Espíritu Santo en *De Trin.,* V, 11, 12 como «relacional»: *In eo quod proprie dicitur Spiritus Sanctus relative* dicitur, cum et ad Patrem et ad Filium refertur.

Este texto ofrece un paralelo del Espíritu Santo cristiano con la figura mítica pagana del espíritu *Hermes,* numen de la relación; ver A. Ortiz-Osés, *Antropología simbólica vasca,* Barcelona, Anthropos, 1986 (*N. del T.*).

42. *De Trinit.,* XII, 6, 8.

43. En *Bei. zur Zeits. f. Alttest. Wiss.,* 66 (1936), 49 ss.; A.R. Johnson, *The One and the Many,* 1942. Para la problemática comunitaria, las obras de Simmel, Scheler, Sartre, Merleau-Ponty y Levinas.

44. *De Tinitate,* XII, 3, 3. Para el trasfondo, B.J. Cooke, *Beyond Trinity,* 1969.

45. *Summa c. G.,* Libro IV, cap. 11. Arist., *Met.* I, 988a 3f. En el libro XII de su *Metafísica,* Aristóteles describe a Dios como Espíritu Formal *sin relación* con el contrapolo coeterno de la materia, simbolizada femeninamente de acuerdo al Timeo de Platón (50c). En la Edad Media triunfará la teoría de la mujer como *mas occasionatus* o «varón dimidiado» basada en Aristóteles (*De gen. an.,* II, 3). Ver M. Scheler, *Die Wissensformen,* Berna, 1960, 444 ss.; F.K. Mayr, en: *Zeit. f. Relig. u. Geistesg.,* 24 (1972), 97-121, así como en A. Ortiz-Osés, *El inconsciente colectivo vasco,* S. Sebastián, Txertoa, 1982.

46. *Met.,* 988a 3f.; XII, 7; 1072b 14ff.

47. La Materia primera es en Aristóteles una Madre que busca afanosamente la *per-fección* masculina de la forma para resultar «formosa» (*Fis.* I, 9, 192a 22-23).

48. *S.c.G.,* I, 17; I, 16.

49. Anaxágoras será quien distinguirá entre *espíritu o razón* y *natura.* Ver W.K.C. Guthrie, *The Greeks,* Boston, 1962; M. Eliade, *Kosmos und Geschichte,* Rowohlt, 1966.

50. Ver E. Fink, *Zur ontolog. Frühgeschichte,* La Haya, 1957, 207 ss., y F. Wiplinger, *Physis und Logos,* Friburgo, 1971, 50 ss.

51. *Fis.,* I, 9, 192a 13-14. Cfr. las obras clásicas de Cornford y Dodds.

52. *Conf.,* XIII, 9, 10; Epíst. 55, 10, 18.

53. *S.c.G.,* IV, 20. La fuerza impulsiva y motiva del Espíritu Santo es reducida a producir las «especies» en la materia informe creada por Dios (*ibíd.*).

54. H. Rahner, *op. cit.,* pp. 13-87.

55. Cfr. mi *Jung. Arquetipos y Sentido,* Bilbao, Univ. Deusto, 1988. Para el trasfondo, U. Pestalozza, *Nuovi Saggi,* Milán, 1970.

HERMENÉUTICA DEL LENGUAJE Y SIMBOLISMO

1. Preinteligencia antropológica

Generalmente se establece una distinción entre el lenguaje (l.) y el pensamiento, así como entre estos dos y la cosa hablada o pensada. Esta distinción la hicieron ya Platón y Aristóteles, al oponerse mediante la crítica del l. al abuso sofístico del mismo en su tiempo, con el fin de restablecer en su derecho el diálogo objetivo y responsble dentro de la comunidad de la *polis*. Este uso comunitario del l. ciertamente encuentra en la *polis* su *telos* completo, pero radica en la familia, que consta primariamente de marido y mujer. En la sociedad familiar de marido y mujer se ejerce aquel *poder*-ser del hombre total, con su experiencia de posibilidades y límites, que los griegos designaron como un dar y recibir el *logos*. Sólo a partir de este *logos* que se realiza en la comunidad del amor entre hombre y mujer, en su dar*se* y recibir*se* recíprocamente, se articulan de manera igualmente originaria o bien de manera secundaria otras formas del *logos*, por ejemplo: el hacer o recibir justicia, el dar cuenta de una cuestión (discutida), el diálogo doctrinal y dialéctico de los filósofos, el diálogo sobre la muerte, el mutuo diálogo de hombres enredados en la culpa (como en la tragedia ática), e incluso la experiencia de un diálogo (dialectos: Platón, *Banquete*, 203a)

de los dioses con el hombre, etc. Por ello pudo ver G.W.F. Hegel la determinación natural de los sexos como la inmediatez de aquella dialéctica entre lo particular y lo universal, entre la sustancia y el sujeto, entre la ley divina y la humana que sólo halla su mediación en el espíritu (*Obras completas,* II, 351; cf. también *Filosofía del derecho,* S 166; *Obras completas,* 556). Pero ese salir y retornar dialécticos del espíritu se realizan en el campo del *dialegeszai*, del l. humano.

A este respecto el proceso de vida y trabajo de la familia, del grupo, etc. (cosa resaltada principalmente por K. Marx), proceso que parte de la diferencia —natural al principio y luego variada según la cultura y la civilización— entre la existencia masculina y la femenina, con la división de trabajo que la desarrolla, conduce a una experiencia de la realidad polarmente articulada, la cual a su vez se desarrolla en una experiencia del l. igualmente polar y sometida a una progresiva reflexión dialéctica. Mientras que Heráclito todavía toma en consideración la esencia dialéctica de *physis* y *logos* y, según una nota doxográfica, piensa esta dialéctica en relación con la oposición de masculino y femenino (frag. 10), Parménides somete radicalmente a crítica el l. de los mortales, expresado en *meros* nombres, a la luz del pensar puro (*noein*) y la realidad evolutiva de la Fisis a la luz del ser puro (*einai*), de manera que para la tradición filosófica del pensamiento occidental queda así fijada la preeminencia definitiva del «ser» frente al «devenir», así como la del «pensamiento» frente al l., basada en la preeminencia antropológica de la interpretación específicamente masculina de la realidad sobre la experiencia femenina de la misma. Frente al valor esencial del «concepto» (que en Aristóteles mantiene todavía su relación originaria con el *logos* histórico del l.), en la tradición post-aristotélica la palabra queda degradada a la condición de mero sonido sensible; es decir, deja de considerarse la mediación entre concepto y palabra, entre sentido y sonido, la cual se produce siempre en el *todo* del l. Como consecuencia de la separación (lograda sólo en el ámbito indoeuropeo entre todas las familias lingüísticas, y concretamente en el griego) entre «ser» (raíz *s*, en latín *sum*) y «devenir» (raíz *bhu,* en griego Fisis, en latín *fui*), por primera vez la filosofía griega pudo declarar el «ser» superior al «devenir», como expresión carac-

terística de la visión del mundo que late en el l. griego.

Al propio tiempo también las experiencias prefilosóficas, míticorreligiosas de la realidad (del tipo «matriarcal» y «patriarcal», tal como las descubrió Bachofen y las sometió a reflexión filosófica F. Nietzsche, con su distinción entre lo «dionisíaco» y lo «apolíneo»), pudieron ser interpretadas en su doble estructura como experiencias de aquellas *arjai* («principios») que en la filosofía griega aparecen como fundamento del «ser» y del «devenir», es decir, como *eidos* (*energeia*), por una parte, y como *hyle* (*dynamis*), por otra. También la experiencia hebreo-bíblica de Dios ahora es expuesta así y no en su más rica originalidad. Con lo que el verdadero *logos* apunta en definitiva como «pensamiento» a la invariable «esencia» divina, mientras que la otra parte de ese mismo *logos,* como expresión y explicación de lo individual y peculiar en las cosas de su devenir histórico, de su entramado con las circunstancias (*materia prima est principium individuationis),* se identifica con la *aisthesis* imperfecta (por no haber llegado todavía al conocimiento de la «esencia general» que siempre se dirige —alógicamente— a algo «particular»). Una teología política, que desemboca en el Dios-*nous* de la metafísica, no será pues más que la parte objetivada de la concepción metafísica del l. según la cual el *logos múltiple* del l. histórico debe transformarse en el pensamiento teorético de la «esencia» (única en su universalidad; eidos).

La separación establecida en el griego entre l. y pensamiento la continuó el latín, donde se distingue entre *verbum* (*oratio*) y *ratio,* hasta que, finalmente, en el pensamiento moderno, principalmente en el de los siglos XVII y XVIII, también la filosofía pudo entenderse como la ciencia del entendimiento y de la razón (Kant). Aunque en la edad moderna, con la aparición de las lenguas populares y vernáculas, se comprendió por primera vez la *relatividad* de la visión del mundo y de la realidad latente en la lengua griega y la latina, no obstante la concepción griega del l. siguió siendo decisiva. Al mismo tiempo la *antropología* implicada en ella, que culminó en el *primado de lo masculino* sobre lo femenino, en la equiparación creciente de la experiencia y la reflexión específicamente masculinas (en la filosofía y en la ciencia) con la «subjetividad» pensante, se había creado su expresión adecuada (véase especialmente la «disolución» he-

geliana de todo lo inmediatamente substancial en la mediación del sujeto absoluto, y la *voluntad de poder* de Nietzsche como voluntad de unidad y eternidad del ser).

Hoy por primera vez, con el retorno crítico a los orígenes metafísicos de la cultura occidental en el mundo griego y mediante la comparación con otras culturas ajenas a esos orígenes griegos (en la ciencia de la religión, la etnología, la lingüística, la antropología de la cultura), parece iniciarse una comprensión nueva en la *vinculación de todo pensamiento* al l., y con ello una revisión de la separación unilateral entre l. y pensamiento.

2. Problemática actual y su origen histórico

El «giro hacia el l.», que marca el trabajo filosófico actual al igual que el de las ciencias particulares, se caracteriza a grandes rasgos por dos corrientes fundamentales bien diferenciadas, que coinciden en subrayar la conexión radical entre hombre y l., pero no en el modo de esa conexión. Su oposición en este punto se apoya en su opuesta concepción del hombre, que por lo que se refiere al l. se podría formular paradójicamente así: ¿Dispone el hombre del l. o dispone éste del hombre? Si se afirma lo primero, entonces el l. aparece primariamente como el medio del dominio humano de la existencia, es decir, como expresión e instrumento de su dominio conocedor y planificador del futuro. En la segunda hipótesis el l. se entiende primariamente como intermediario entre la pasada tradición humana y un presente (y futuro) que debe interpretarse desde aquélla. Un estudio más minucioso pronto descubre que en tales alternativas y en sus formulaciones opuestas (p. ej., analítico-sintético, prospectivo-retrospectivo, etc.) se reencuentran transformadas simplemente las alternativas de la concepción metafísica occidental del ser del l. expuesta más arriba. Pues mientras la primera concepción del l. tiene sus principales defensores en la filosofía «neopositivista» y «analítico-lingüística», que se entiende a sí misma como prolongación de la exigencia científica occidental de una ilustración y elaboración del mundo por el hombre, los defensores de la segunda concepción se encuentran en el círculo de lo «hermenéutico», es decir, en la historicidad del

pensamiento que se apoya en un l. ya creado (hermenéutica). Si se entiende aquí el l. como «mensaje» al hombre (hermeneia en el doble sentido de recibir un mensaje y entenderlo e interpretarlo; cf. Hermes, el «mensajero de los dioses»), como el diálogo desarrollado históricamente del hombre con sus semejantes, con el mundo y, en definitiva, también con los poderes divinos, entonces el l. no actúa meramente como instrumento de conocimiento racional y dominio del mundo, instrumento que mediante un análisis lógico debe mejorarse siempre y purificarse de los defectos adquiridos (inexactitud, vaguedad).

Los principales representantes del positivismo lógico (R. Carnap, F. Waismann, O. Neurath, H. Reichebach) pertenecían al Círculo de Viena de los años treinta, fundado por M. Schlick. Antes y después de la segunda guerra mundial su línea ha ejercido gran influencia en el mundo angloamericano. Luego, en parte por obra de sus propios defensores y en parte por las originales visiones de B. Russell, A.N. Whitehead, G. Frege, A. Tarski, J. Lukasiewicz, L. Wittgenstein acerca de los problemas fundamentales de la matemática y de la lógica (logística), poco a poco se ha transformado en la actual filosofía analítica del l. (A.J. Ayer, W.V. Quine, C.W. Morris, G. Ryle y otros), de la cual derivan también ahora ciertas influencias para el estudio analítico-lingüístico de la ética, iniciado ya por G.E. Moore (y proseguido por C.D. Broad, C.L. Stevenson, R.M. Hare, J.L. Austin, G.H. v. Wright) y para los planteamientos psicológicos o sociológicos (G. Ryle, H. Feigl, P. Winch, etc.) y teológicos (van Buren, J. Ramsey y otros).

Es común al positivismo lógico y a la filosofía analítica del l. la concepción según la cual éste funciona como un «sistema de signos» («sintaxis»: relación mutua de los signos lingüísticos; «semántica»: relación de los signos lingüísticos con lo designado o la significación). Con ello, de momento dicha concepción queda aprisionada todavía en la visión metafísica del l. en todas sus formas históricas: empezando por Aristóteles y siguiendo luego con la lógica estoica (distinción entre *logos* y lectón como «significado» expresable), con la problemática de los universales (realismo-nominalismo) transmitido a través de Boecio (480-525) a la lógica medieval del l. (teoría de la significación y de la suposición» como doctrina de las *proprietates ter-*

minorum), con la concepción científica del l. orientada hacia un ideal científico-matemático (*mathesis universalis*) que se inicia en el empirismo moderno (F. Bacon, T. Hobbes, L. Locke) y en el racionalismo (Descartes, Leibniz, filosofía de la Ilustración), hasta llegar a la moderna concepción del l. como «cálculo» e «información».

En todo ese proceso sigue siendo decisiva la idea de la separación entre «pensamiento» (empíricamente: representaciones de los sentidos internos y externos; según el racionalismo: «idea clara y distinta») y l. cuyas deficiencias en el idioma usual deben superarse por la construcción de un l. ideal. La concepción lógica, formalista y matemática del l. (iniciado ya entre los griegos: logos también = proporción matemática suprema idea del bien en Platón, de acuerdo con la cual Aristóteles puede comparar los nombres del l. con las «piedrecitas para contar») encuentra su consumación en la moderna concepción científico-técnica del l. Con lo cual llega también a su perfección la concepción del ser (cada vez más esencialista) orientada según el esquema *eidos-ousia*.

La distinción establecida por la lógica más reciente entre «l. objetivo» (con el que se habla de las cosas) y «metalenguaje» (con el cual se habla del l. objetivo) sin duda permite evitar ciertas paradojas lógicas (en cuanto que, p. ej., el predicado (verdadero) no se puede aplicar del mismo modo al l. objetivo y al metalenguaje; cf. la vieja antinomia del «embustero»), pero muestra a la vez una «jerarquía de metalenguajes» (B. Russell) que parte siempre del supuesto del usual l. natural no formalizado. Con otras palabras, el pensamiento posibilita la precisión y formalización (determinación *eidetica*) del usual l. histórico (para el cual la indeterminación *hyletica* en forma de un uso lingüístico *múltiple* y rico en matices, al revés de lo que ocurre en la filosofía y la ciencia, ¡no es una desventaja, sino una ventaja!). Pero tal precisión y formalización no es sino una modalidad, justificada en sus límites, del *logos* del l. histórico que articula en cada caso los encuentros y las relaciones entre los hombres, y que no puede formalizarse adecuadamente en su totalidad.

Esta visión, según la cual el l. antes de la distinción refleja entre «pensamiento» (concepto) y «lengua» (palabra) se realiza siempre en una multiplicidad de «juegos lingüísticos», es decir,

en las distintas «formas de vida» con sus diversos «usos lingüísticos», se la debemos a los últimos estudios de Wittgenstein (1899-1951). Si en su primera etapa había concebido el l. como un signo (cada palabra tiene una «significación» que va aneja al vocablo), en su *Philosophische Untersuchungen* (Investigaciones filosóficas) llega a la concepción —dirigida contra la teoría del l. tradicional desde Platón,— de que la «significación» de una palabra, de una frase, etc., es casi siempre su «uso». En cuanto se aprende a usar una palabra (en las distintas situaciones) se aprende también su «significado». Con ello Wittgenstein corrige la visión unilateral del l. como *eidos* y acentúa el carácter de *hyle* del l. (referencia a la situación y a la *acción*), es decir, acentúa «la totalidad del l. y de las *actividades con que se entreteje*» (*Philos. Unters.*, S, 7). Con la separación de «conceptos» (significados) y «palabras» la concepción occidental del l. sucumbió al error de que los conceptos, las «significaciones», etc., en cuanto formaciones del «pensamiento» independientes del l. constituyen una especie de «meta-cosas» (cf. platonismo, realismo de los universales).

Frente a todo esto Wittgenstein acentúa la vinculación del pensamiento y de todos los «metalenguajes» al l. (histórico) usual (*Philos. Unters.*, S, 23), que es una «forma de vida»: «...en el lenguaje coinciden los hombres. No es una coincidencia de opiniones, sino de forma de vida» (*Philos. Unters.*, S, 241). Wittgenstein retorna así al carácter de *dialegeszai* del l., que los griegos encontraron dado en la «forma de vida» fundamental de la familia, después en la *polis* y desde el helenismo también en la comunidad humana cosmopolita (de manera significativa, a semejanza de los juegos de l. [en sí diferentes], Wittgenstein la llama «parecido de familia» [*Philos. Unters.*, S, 67]; ahí la idea tradicional de «analogía» experimenta un giro filosófico lingüístico). Al mismo tiempo se da también, aunque Wittgenstein no lo dice, una crítica implícita de la concepción del ser y del l. propia de la cultura occidental, concepción metafísica y orientada según la correspondencia *eidos-nous* en favor de otra (presente en otros mundos lingüísticos y culturales) más «operativa» (más orientada a la acción), si bien contiene igualmente un factor de unilateralidad en su escasísima atención al l. personal *creador* (no simplemente reductible a cualquier

l. usual) de la religión y la poesía, de la filosofía y la ciencia.

Si con L. Wittgenstein la escuela analítica del l. (la cual considera a éste sólo como un «sistema sintáctico y semántico de signos») ha realizado su «viraje» dialéctico para retornar al *logos* histórico e inmediato del l., M. Heidegger (desde *Sein und Zeit,* H, 1927), remontándose a los comienzos griegos de la metafísica occidental (y partiendo luego de la ciencia frente a la *doxa* precientífica de lo cotidiano), ha enseñado a ver de nuevo la dimensión «hermenéutico»-histórica del l. Los griegos, dice, no entendieron originariamente el l. como instrumento del hombre, sino que entendieron al hombre desde el *logos* del l. Éste, antes de la distinción metafísica y refleja entre «pensamiento» (significación) y «lengua» (expresión), y antes de la diferencia moderna entre sujeto y objeto, es la totalidad histórica del *logos* que abre el «ser» (*physis*) al hombre. La posesión originaria del *logos,* que pertenece en principio a la historicidad de la existencia humana y por la que el hombre antes de cualquier articulación reflejo-categorial del «ente» múltiple hace una experiencia atemática primigenia del «ser» (no en sentido sustantivado, sino en el sentido verbal del enunciado histórico «es»), constituye lo originario (simbolizado en la figura del dios griego Hermes). Allí el hombre se experimenta como «portador» de un «mensaje» que ya ha sido proclamado (en el diálogo histórico de los poetas, de los pensadores, etc.), y que, sin embargo, ha de recibirse siempre en forma nueva y distinta: «Por doquier está en *juego* la relación oculta de mensaje y mensajero» (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache,* 153).

Así, sólo desde el mensaje (hermeneia) que aparece en el contexto histórico del l. se puede hablar sobre el mensaje, es decir, sobre los contenidos y realizaciones que se reflejan cada vez (cuando se dice «algo») en las distintas comunidades lingüísticas. En esto consiste (ya en *Sein und Zeit,* S, 32) el «círculo hermenéutico» entre «entender» e «interpretación» interpretación que desde la concepción metafísica del *logos* se ha fijado cada vez más unilateralmente en la estructura lógica sujeto-predicado de la frase afirmativa (del juicio) y en la distinción exacta entre «significado» y «palabra». Esa estructura ocultó otras maneras de *logos* (súplica, deseo, mandato), o, usando los términos de los comentaristas de Aristóteles, el *logos enylos* concreto e histórico.

Por ello, ya antes de Wittgenstein, M. Heidegger pudo entender el enunciado (y sus «significaciones» expresadas en palabras), como un «modo originario de la interpretación», que se basa en el «entender». Porque el hombre no es primariamente un «sujeto pensante» (en el sentido moderno desde Descartes hasta Husserl pasando por Kant) sino un histórico «estar en el mundo», en consecuencia todo «pensar» sigue *vinculado* tanto al mundo como al l.: «Las significaciones modelan palabras. Y no puede decirse que las palabras objetivas reciban significaciones» (*Sein und Zeit,* S, 34). También aparecen ciertos paralelismos con la crítica de Wittgenstein a la unilateral «teoría del significado del l.» cuando Heidegger, anticipando la posición de este autor como crítica de la unilateral teoría del «juicio» (afirmación), alude a la pluralidad del uso lingüístico en el «habla» humana: «Hablar es la estructuración "significativa" de la inteligibilidad del "ser en el mundo", e incluye el estar con y se mantiene siempre en una determinada manera de coexistencia preocupada. Ese "estar con" se expresa como asentimiento, disconformidad, exigencia, advertencia, manifestación, respuesta, intercesión, y además en forma de afirmación y de discurso... Aquello sobre lo que se habla no tiene necesariamente (y a veces no lo tiene de ningún modo) el carácter de tema de un enunciado determinado. También el mandato se emite sobre algo...; y el deseo se refiere a algo. Lo mismo puede decirse sobre la intercesión. El habla presenta necesariamente este factor estructural, porque forma parte de la apertura del "ser en el mundo" y en su propia estructura está configurada por esa constitución fundamental de la existencia. A lo hablado en las palabras bajo cierto aspecto y dentro de ciertos límites siempre se le dirige la palabra» (*Sein und Zeit,* S, 34).

¿No muestra precisamente este carácter de «interlocución» del l. humano que hasta en la atribución «categorial» más formalista de un predicado (*kategoroumenon*) a un «sujeto» (*hypokeimenon*) en la frase se manifiesta la esencial estructura de *dialegeszai* de la existencia humana, que justamente experimenta su primera articulación a partir del «ser en el mundo»? (Cf. la concepción «dialogística» del l. inaugurada por G. Ebner, M. Buber, E. Rosenstock-Huessy, F. Rosenzweig y G. Marcel). ¿Lo unilateral de la interpretación metafísica del l. (la cual termina

en la suprema formalización de la interpretación del mundo que nos ofrece el usual l. cotidiano, en las terminologías científicas y técnica) no es una nueva versión del «*logos* determinante» (*logos horismos de-finitio, de-terminatio;* expresado con el símbolo del comportamiento masculino respecto al mundo), el cual bajo la forma de la predicación lógica quisiera determinar de forma *total* a cualquier «sujeto» (a manera de *hypokeimenon* concebido analógicamente como símbolo de lo femenino) y en último término al «ser» que escapa a tal intento de dominio (Heráclito, *fragm.* 123; cf. el «principio especulativo» en Hegel)? ¿Pero no sería esto señal de que aquí, en el *dialegeszai* originario de los hombres entre sí ha triunfado desde los griegos «el espíritu masculino sobre el femenino» (M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* 443), de manera que, con la emancipación creadora del hombre frente a la naturaleza (que hasta el subjetivismo moderno [«voluntad de poder»] se dio bajo el signo de un gobierno del mundo específicamente masculino [«patriarcal»]), el pensamiento lógico-racional pudo emanciparse unilateralmente del l. histórico? Y como consecuencia este hecho lingüístico, que empieza con la metafísica griega, pudo reflejarse también en una teología unilateral sobre la *idea* bíblico-cristiana de Dios (que todavía incluía en el nombre bíblico de «Padre» el factor matriarcal-femenino). Así, por ejemplo, Tomás de Aquino, empleando el esquema *actus-potentia,* atribuye un análogo origen intratrinitario al principio masculino, pero no al femenino: *In generatione Verbi Dei non competit ratio matris, sed solum patris* (*S. c. G.,* IV c. 11). La antropología ahí latente es de origen griego y no bíblico (cf. ST II-II q. 26 ad 10).

Como ha demostrado K.O. Apel, fue la *mística* cristiana del *logos* con sus presupuestos históricos y su repercusión (prólogo del Evangelio de Juan, Agustín, el Pseudo-Dionisio Areopagita [el Dios «inefable» en el fondo del alma], el maestro Eckart [nacimiento del *logos* en la «palabra» del alma], Nicolás de Cusa, J. Böhme) la que, en unión con la corriente tradicional que se remonta a la *retórica* antigua (Cicerón, Dante como descubridor de la «lengua vernácula» histórica, los humanistas italianos, G.B. Vico [1668-1744] con su descubrimiento de la historicidad del l.: *ens et factum convertuntur*), abrió el camino a los gran-

des lingüistas de los siglos XVIII y XIX, que se mantuvieron al margen de la filosofía idealista alemana. Entre estos estudiosos del l. (que hoy fecundan la ciencia histórica del mismo y la «investigación del contenido lingüístico»: J. Trier, L. Weisberger, H. Gipper y otros) se cuenta J.G. Hamann, quien en su *Metakritik* (1784), aludiendo al l. histórico como «el primero, único y supremo organon y criterio de la razón», polemizó contra I. Kant y su filosofía trascendental de la «razón pura» y demostró la vinculación apriorística del «pensamiento» al lenguaje.

Es significativo que tampoco G.W.F. Hegel, a pesar de su interpretación dialéctica del l. (cf. su conocida recensión de Hamann), pudiera librarse de la distinción, metafísicamente preacuñada, entre l. y pensamiento (razón). Así el l., aunque en el «mundo de la moralidad» Hegel le concede la función de ley y mandato, en la *Fenomenología del espíritu* cae bajo el título de «el espíritu que se enajena» y su formación es entendida solamente como expresión de la conciencia de sí mismo que se desarrolla hacia «lo universal» (cf. también el prólogo a la segunda edición de su *Lógica).* J.G. Herder (1744-1803) reacciona contra el racionalismo cartesiano, que (siguiendo la crítica lingüística a los *idola fori* aparecida en el *Novum Organum* de F. Bacon; cf. ya en Platón la alusión a la «debilidad» de los *logoi* [en Crátilo]) estableció una escisión definitiva entre l. y pensamiento, para preservar así lo «verdadero» (que sólo se da con la *cogitatio*) de las posibilidades de engaño del l. histórico. Con razón se ha podido decir teniendo en cuenta la crítica de Herder al cartesianismo: «Con Descartes, pues, la influencia recíproca entre espíritu y l. en Platón todavía imprecisa pero indiscutible, se convierte definitivamente en la lejanía de la pura indiferencia o en la dialéctica de señorío-esclavitud; y el postulado de que se ha de recurrir al juicio de la *cogitatio* para justificar los *praeiudicata* como afirmación propia, o para rechazarlos como *praeiudicia*, acabó por presentar el l. como simple medio o incluso obstáculo del conocimiento verdadero» (J. Pleines, *Das Problem der Sprache* [Mn 1967], 41).

A esa influencia recíproca de espíritu y l. se refirió especialmente W. von Humboldt (1767-1835) con su principio del *ergon-energeia,* según el cual en el l. vivo e histórico se le abre al hombre, anteriormente a toda afirmación y reflexión, una «visión

del mundo» siempre concreta; idea que aún hoy confirman las investigaciones de la lingüística comparada (cf. la escuela de L. Weisgerber, las investigaciones de E. Sapir y B.L. Whorf [1897-1941] sobre las lenguas indias en los EE.UU., bajo la influencia parcial de la «psicología profunda» de S. Freud y C.G. Jung). Según Humboldt el l. al no ser una «obra» sino una «actividad» es la perpetua dialéctica de lo particular y lo universal: «Pues el l. no puede ser visto como un material que está aquí, previsible en su totalidad o comunicable poco a poco; hay que verlo más bien como algo que se engendra a sí mismo perpetuamente. En él las leyes de la generación están determinadas, pero el alcance y hasta cierto punto también el tipo de producto permanecen totalmente indeterminados» (*Obras completas, VI* [B 190ss], 177; cf. al respecto M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache,* 246). La concepción lingüística de Humboldt no sólo ha representado un gran estímulo para la ciencia y psicología del l. en el siglo XX, sino también para la filosofía (cf. las investigaciones de W. Wundt, K. Bühler, E. Cassirer, F. de Saussure, la concepción platonizante del l. de E. Husserl, la más aristotélica de A. Marty partiendo de la psicología de Brentano, la concepción crítico-lingüística de F. Mauthner, que en muchos aspectos anticipa la reciente crítica del l., etc.). Desde varios puntos de vista representaría un correctivo contra la novísima concepción del l. conocida como «estructuralismo», que considera lo lingüístico a partir de los aspectos cuantificables (sintaxis, estructura) sin tener en cuenta el problema del *meaning* (el contenido del l.); tal sucede con el estructuralismo americano y la glosemática de L. Hjelmslev, H.J. Ulldal y otros.

Digamos para terminar que hoy la concepción específicamente occidental del l. (separación entre l. y pensamiento, entre palabra y concepto) es vista en su condicionamiento histórico a través de un determinado principio antropológico, de manera que el pluralismo de los mundos lingüísticos pasados y presentes —a pesar de la coincidencia (¡no identidad!) real de todos los hombres en el *logos koinos*— muestra también la pluralidad de todo lo humano en el sentido de un «*poder-ser*» creador (no de un «ser» simplemente estático). Y para una «teología cristiana de la palabra», como un *desideratum* para el futuro, esto significa precisamente la tarea de hacer accesible el mensaje pro-

clamado en el Evangelio a los distintos ámbitos lingüísticos de acuerdo con la «visión del mundo» posible en sus lenguajes y, por consiguiente, no sólo desde la visión del mundo metafísico-occidental, que en sí es relativa.

Bibliografía

H. Steinthal, *Die Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Greichen und Römern* (B. 1864); H. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* (1872, reimpr. Aalen, 1961); F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache,* I-III (St 1901-1902); K. Vossler, *Positivisme i idealisme en la ciéncia del llenguatge* (Barcelona, 1917); A. Marty, *Untersuchung zur Grundlegung der algemeinen Grammatik und Sprachphilosophie,* I (B. 1908); F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten* (I 1921); K. Vossler, *Filosofía del lenguaje, ensayos* (Madrid, 1941); E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas,* 3 vols. FC, México, 1964); H. Delacroix, *Le langage et la pensée* (P. 1924); E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik* (T 1925); K. Vossler, *Geist und Kultur in der Sprache* (Mn 1925); E. Cassirer, *Mito y lenguaje* (Buenos Aires, 1959); J. Wach, Das Verstehen, I-III (1926; Hildesheim, 1966); P. Hankamer, *Die Sprache. Ihr Begriff und ihre Deutung im 16. und 17 Jh.* (Gü 1927); G. Ipsen, *Sprachphilosophie der Gegenwart* (B. 1930) (vis. de conj.); B. Croce, *Estetica come scienza dell'espresione* (Bari, 1902); F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (París, 1916); L. Bloomfield, *Language* (Lo 1933); H. Rheinfelder, *Kult-Sprache und Profan-Sprache in den romanischen Ländern* (Fi 1933); J. Stenzel, *Filosofía del lenguaje* (Madrid, 1934); K. Bühler, *Sprach-theorie* (B. 1936); Ch. Bally, *Le langage et la vie* (P. 1936); R. Hönigswald, *Philosophie und Sprache* (Gö 1937); G. Rabeau, *Species verbum* (P. 1938); H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* (1938; F 1959); A. Gehlen, Der Mensch. *Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (B. 1941); L. Lavelle, *La Parole et l'Ecriture* (P. 1942); K. Jaspers, *Filosofía. Lógica I: sobre la verdad;* Madrid, Revista de Occidente; E. Otto, *Sprachwissenschaft und Philosophie* (B. 1949); E. Rosenstock-Huessy, *Der Atem des Geistes* (F. 1950); W. Porzig, *Das Wunder der Sprache* (1950, Berna-Munich, 1962); F.K. Schumann, *Wort und Wirklichkeit* (Munich, 1951); A. Gardiner, *The Theory of Speech and Language* (Lo 1951); B. Snell, *Der Aurbau der Sprache* (H. 1952); J. Lohmann, «Das Verhältnis zueinander insbes. in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts», *DVFLG 27* (1953), 48-76; F. Tschirch, *Weltbild, Denkform und Sprachgestalt* (B. 1954); G. Müller, «Der Sprachdenker E. Rosenstonck-Huessy». *Ev Th 14* (1954), 314-333; M. Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip* (Hei 1954); W. Theiler, «Die Sprache des Geistes in der Antike», *Sprachgeschichte und Wortbedeutung* (homenaje a D. Debrunner) (Berna, 1954), 431-440W. Leibrecht, Philología Crucis J.G. Hamanns Gedanken über die Sprache Gottes), *KuD* 1 (1955), 226-242; G.Müller, «Zum Problem der Sprache. Erwägungen im Anschluss an das Sprachdenken E. Rosenstock-Huessy», *KuD* 2 (1956), 139-156; J.B. Lotz. «Sprache und

Denken», *Scholastik* 31 (1956), 496-514; E. Heintel, *Sprachphilosophie: Deutsche Philologie im Auffriss,* bajo la dir. de W. Stammler (B- Mn 1957); A. Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker Iss* (B. 1957 ss); W. Stegmüller, *Das Wahreitsproblem und die Idee der Semantik* (Hei 1957); P. Meinhold, *Luthers Sprachphilosophie* (B. 1958); H. Ipps, *Die Verbindlichkeit der Sprache* (F. 1958); Die Sprache, bajo la dir. de la Bayerische Akademi der Schönen Künste (Mn. 1959), H. Noack, H.R. Müller-Schwefe, «Sprache», *Ekl,* III (1959), 1.097, 1.102; K.O. Apel, «Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie», *PhR,* 7 (1959), 161-184; Th Prufer, «Sein und Wort nach Thomas von Aquin» (Dis. Mn. 1959); *Rahner* IV, 283-322 (para una teología del símbolo); L. Wittgenstein, «Tractatus logico-philosophicus. Philosophische Untersuchungen», *Schriften* (F. 1960); W.v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlecht* (1836) (Bo-Han-H-1960); J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772); *J.G. Herdes Sprachphilosophische Schriften* (selección de E. Heinte) (H 196.); M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, 1960); H. Noack, *Sprache und Offenbarung* (Gü 1960); H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960; T. 1965); Th. Bonhoeffer, *Die Gotteslehre des Thomas von Aquin al Sprachproblem* (T. 1961); H.R. Müller-Schwefe, *Die Sprache und das Wort* (H. 1961); F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (St. 1961) 226-364 (bibl.); G. Neumann-H.G. Gadamer-J. Slock-Th. Bonhoeffer, «Sprache», *RGG3* VI, 263-282; G. Siewerth, *Philosophie der Sprache* (Ei 1962); K.O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (Bo 1963 [bibl.]); H. Krings, «Wort», *HThG* II, 835-845; F. Mayr, «Prolegomena zur Philosophie und Teologie der Sprache», *Rahner* GW I, 39-84; W.P. Alston, *Philosophy of Language* (Engle Wood Cliffs [N.Y.], 1964); J. Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft* (B 1965); F.K. Mayr, «Genos und Geschlecht. Zum Problem der Metaphysik», *Tijdschrift voor Filosofie,* 29 (1967), 513-584; J. Pleines, *Das Problem der Sprache* (Mn 1967); M. Marx, «Absolute Reflexion und Sprache» *Natur und Geschichte* (homenaje a K. Löwith) (St 1967), 237-256; H.-G. Gadamer (dir.) «Problem der Sprache» (8 Phil. Kongress 1966) (Mn. 1967).

LA UNILATERALIDAD DE LA DOCTRINA TRADICIONAL SOBRE DIOS
(para una relación entre antropología y pneumatología)

Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur

(Rm. 1, 20)

1. El cristiano se confiesa creyente en Dios trino revelado en la vida, muerte, resurrección y envío del Espíritu de Jesucristo. El testimonio neotestamentario habla de un Dios que se ha revelado como Padre, Hijo y Espíritu Santo. La doctrina eclesial de la fe en la Trinidad (una naturaleza divina, tres divinas personas) fue definida sobre todo en los concilios de Nicea, Constantinopla y Florencia. La teología cristiana ha reflexionado sobre este misterio central de la revelación cristiana en particular en la teología trinitaria de Agustín y de Tomás de Aquino. La teología católica más reciente ha situado en el punto central de la reflexión teológica, retrocediendo hasta el testimonio bíblico sobre el obrar del Dios trinitario, la correspondencia y distinción entre la doctrina formulada bajo el influjo de la conceptualización greco-metafísica sobre la «Trinidad inmanente» (ser y esencia del Dios trinitario) y la doctrina inspirada en el Nuevo Testamento y en la teología anterior a Agustín, sobre todo la teología de los Padres de la Iglesia griegos, acerca de la «Trini-

dad económico-salvífica» (acción del Dios trinitario).[1] Con la acentuación del punto de partida económico-salvífico de la teología de la Trinidad se ha llegado de nuevo a plantear la pregunta por una antropología genuinamente teológica por diferencia con la antropología filosófica asimilada desde Agustín por la teología clásica de la Trinidad.

2. Las oraciones del cristiano comienzan «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». En esta invocación del Dios trinitario aparece el simbolismo primordial de la humanidad de la comunidad familiar, la paternidad, la filiación y —así se desearía continuar— de la maternidad. Pero es donde comienza ya la equivocidad primera: la analogía entre la tercera persona trinitaria y la madre en la familia parece estar excluida. Paternidad y filiación en la vida trinitaria de Dios están bíblicamente testimoniadas (cf. la filiación adoptiva y la filiación mesiánica del plenipotenciario divino que está por encima, propia del «Hijo del hombre»: perdón de los pecados, señor del sábado). Junto a las cartas paulinas, que dan clara expresión a la preexistencia de Cristo, del Hijo de Dios (cf. los himnos cristológicos de Col. 1, 15-20, Flp. 2, 5-12), se pone de relieve la relación divina Padre-Hijo sobre todo en los escritos joánicos: Jesús es el «monogenés», el Unigénito Hijo de Dios (Jn. 1, 14, 18; 3, 16, 18; 1 Jn. 4,10). La teología cristiana primitiva, sobre todo la teología alejandrina desarrolló las implicaciones de estas expresiones de la Escritura. Orígenes, en Princ. 1, 2,4, formuló por primera vez teológicamente la «generación eterna» del Hijo en el Padre, hasta que el Concilio de Nicea definió solemnemente, al fin, contra Arrio la fe cristiana en la filiación eterna de Jesucristo (*genitus, non factus*). Los Capadocios (Basilio, Gregorio de Nisa, Gregorio Nazianzeno), cuya teología trinitaria posee una orientación histórico-salvífica en oposición al Concilio de Nicea, prepararon después la teoría, tradicional desde Agustín en la teología latina occidental, sobre la «generación intelectual» del Hijo a partir de la esencia del Padre: todo engendrado es una palabra no pronunciada del que engendra (*Gregorio de Nazianzo,* Or. 30, 20). Después de la reflexión teológica sobre la generación eterna, espiritual, del Hijo a partir del Padre se planteó la cuestión de cómo debe concebirse teológicamente la procedencia del Espíritu Santo del Padre y (a través

del) Hijo, testimoniada en la Escritura; sobre todo, esto valió para defenderse de la impugnación arriana de que en el caso de la igualdad de esencia del Padre, Hijo y Espíritu Santo, el Espíritu Santo tenía que ser llamado también «Hijo» del Padre, es decir, el Padre debía tener dos Hijos y no simplemente un Hijo «Unigénito».

Por otra parte, a pesar de su teología trinitaria parcialmente subordinacionista, Orígenes había utilizado ya antes (a cuyo efecto pareció ofrecérsele para las procedencias del Hijo y del Espíritu Santo sólo la alternativa de generación o creación) la formulación acorde con la Escritura (Jn. 1, 1, 18; 15, 26 y otros lugares): «Dios Padre, del cual tanto ha nacido el Hijo como procede el Espíritu Santo» (Princ. I, 1, 13). Orígenes anticipaba así la posterior doctrina del Concilio de Lyon de que junto a la generación y creación hay una tercera manera de relaciones (divinas) de origen, esto es, la procedencia del Espíritu Santo a través de la «aspiración» (*spiratio*). Atanasio y los Capadocios pudieron entonces describir las propiedades de las personas trinitarias fundadas en las relaciones de procedencia de las personas divinas en la única naturaleza divina como *agennesia* del Padre, *genesis* del Hijo y *ekpereusis* del Espíritu Santo.

3. La pneumatología propiciaba desde el principio ya las más grandes dificultades dentro de la teología trinitaria. Todavía alrededor del año 380 d.C. se daban, a pesar de la defensa de la divinidad del Espíritu Santo por Atanasio y los Capadocios, como informa Gregorio de Nazianzo (Or. 31, 5), comprensiones diversas en la cristiandad: el Espíritu Santo es una fuerza impersonal, una criatura o una esencia de rango menor que el Hijo. Incluso la pneumatología ortodoxa, que arranca del testimonio bíblico, se encontraba situada ante la cuestión de cómo debía pensarse con mayor precisión la procedencia del Espíritu Santo. Basilio utilizaba la analogía de *pneuma*-respiración-hálito para la tercera persona divina, según lo cual ésta «procedía», de una manera inexpresable, «como el aliento de la boca del Padre» (*De Spiritu Sancto,* 46). Gregorio de Nisa formulaba que el Espíritu Santo procede del Padre y recibe del Hijo, pero la naturaleza de esta procedencia lo colocaba en un atolladero (C. Maced., 2, 10, 12, 24). Basilio utiliza la tríada simbólica de «Paternidad», «Filiación» y «Santificación» para las tres personas

divinas (Ep., 236, 6). El Concilio de Constantinopla (381 d.C.) definió en el símbolo niceno-constantinopolitano dependiente de él la fe cristiana en la procedencia del Espíritu Santo del Padre y fijó la adoración y veneración al Espíritu Santo manifestada de la misma forma que al Padre y al Hijo. Trazó además con la expresión de que el Espíritu Santo ha hablado por los profetas una línea inequívoca de continuidad con la historia veterotestamentaria de la revelación.

4. La teología trinitaria occidental desde Ireneo y Tertuliano, pasando por Hilario de Poitiers, Mario Victorino y Ambrosio, alcanzó en el *De Trinitate* de Agustín su punto más álgido. La aportación más significativa de orden filosófico-teológico de Agustín a la teología de la Trinidad, el hallar los *vestigia Trinitatis* en el orden de la creación y en las religiones precristianas, culminó en su «teología psicológica de la Trinidad», en la que él creyó haber descubierto en el alma humana la *imago Trinitatis,* partiendo de una armonización de la antropología teológica conforme con Gn. 1, 26 ss. y de una antropología filosófica (psicología) de origen greco-metafísico. De acuerdo con el pensamiento hebreo que parte de la solidaridad de grupos familiares, el hombre es, «en cuanto varón y mujer» (y aquí está implicada la descendencia de forma implícita), una imagen creada e histórica (y no meramente biológico-natural) y parábola de Dios. De acuerdo con el pensamiento griego que parte del individuo (con su centro en el alma espiritual, más allá de la diferenciación de los sexos), la naturaleza espiritual, comprendida de forma no histórica, del hombre es imitación de la naturaleza espiritual divina. Las tres aptitudes y actos fundamentales del espíritu humano (*memoria, intellectus, voluntas*) representan según *Agustín* la más alta *imago Trinitatis.* Agustín comparaba al Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo (De Trin. 5, 15), con un don: el Espíritu es el «don» del amor recíproco del Padre y del Hijo (Serm. 71). Como don personal, intratrinitario del amor, que Agustín encontró testimoniado en la Escritura (Jn. 7, 37-39; 4, 7-14; 1 Co. 12, 13; Ef. 4, 7-11 y en especial Hch. 2, 37-38; 8, 20; 10, 44-46), el Espíritu Santo es el amor intratrinitario en persona (De Trin. 15, 32), la cual habita asimismo de una forma especial en el corazón del hombre creyente desde el renacimiento en el bautismo (Ep., 187). Aunque Agustín era consciente de

la imperfección de toda analogía para ser aplicada a la Trinidad divina (De Trin. 10; 19) y aunque no pudo encontrar ningún testimonio expresamente bíblico para la comparación entre el Espíritu Santo y el amor humano (De Trin. 15, 27), vio, sin embargo, de este modo, en el amor creatural, en el cual se donan amante y amada en reciprocidad en el Nosotros de su amor,[2] una analogía para el Espíritu Santo (De Trin. 15, 29; 6, 7). En la medida, empero, en que Agustín renuncia casi a la comparación con la comunidad del amor humano personal (amante, amada, amor: De trin., 8, 12-9, 2; 15, 5, 10) en beneficio de la comparación con el alma espiritual individual y sus tres actos fundamentales, en esa misma medida se debe entonces llevar el *amor individual de sí propio* del espíritu humano a una analogía con el Espíritu Santo. Este relegamiento de las analogías sociales, intersubjetivas y personales para la vida tripersonal de Dios conduce, pues, en la «teología psicológica de la Trinidad» (individualista) de Agustín, a la conocida divergencia de que el amor que conviene al Espíritu Santo, por diferencia con el amor (esencial) que conviene a todas las tres personas divinas, debe permanecer indeterminado. Así no se da analogía humana alguna, partiendo de esta premisa individualista, para la relación del Espíritu Santo, que constituye trinitariamente la persona del Espíritu Santo en cuanto tal, con el Padre y con el Hijo: *Ille Spiritus Sanctus, qui non Trinitas, sed in Trinitate intelligitur, in eo quod proprie dicitur Spiritus Sanctus, relative dicitur, cum et ad Patrem et ad Filium refertur, quia Spiritus Sanctus et Patris et Filii Spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine* (De Trin., 5, 11, 12).

La interpretación metafísica del amor (en la naturaleza del individuo humano y en una naturaleza divina) como *amor de sí propio* equivoca aquí no sólo el fenómeno esencial del amor que se constituye permanentemente de forma intersubjetiva, a partir de la comunión personal, sino también la experiencia histórico-salvífica de aquel don del amor del Espíritu Santo (*dorea tou theou*: Hch., 8, 20), que es el mismo Espíritu Santo por diferencia con la experiencia histórico-salvífica del Padre y del Hijo. La reducción de la antropología bíblica realizada aquí por motivo de la antropología filosófica de Agustín (la del hombre concreto, histórico y corpóreo, referido a la dimensión comuni-

taria, al *anima humana,* a la *mens,* etc.) conduce a consecuencias bien poco satisfactorias en el punto de partida de la teología de la Trinidad y, sobre todo, de la pneumatología. De esta forma la analogía fundada en la condición determinada por el sexo de la «paternidad» y de la «filiación», no puede ser ya extendida a la «maternidad» humana, sobre todo bajo el malentendido tradicional de procedencia platónica y gnóstica de que la espiritualidad y la sexualidad humanas dicen una proporcionalidad indirecta la una a la otra (¡cuanto más «espiritual» es un individuo, tanto menos determinado debe estar por su condición sexual!), siendo así que, como hemos de explicitar aún, la maternidad se encuentra ya en la tradición judía como analogado para el espíritu *ruach* de Dios. Por referencia a esta abstracción de la *natura humana* de la sexualidad (que es en sí misma un fenómeno pluridimensional, no solamente biológico, sino con Gn., 1, 27 incluso un fenómeno histórico-salvífico) hay que entender la invectiva feuerbachiana contra el «sujeto» asexuado del idealismo alemán: «En el Yo absoluto, esto es, abstracto, abstraigo yo de todas las diferencias, en consecuencia también de la diferencia sexual... El Yo verdadero, existente, es solamente femenino o masculino, no es un ello neutro, pues la diferencia sexual... es una diferencia que penetra hasta los tuétanos, presente siempre, interminable, que no comienza aquí ni termina allí. Yo pienso, yo siento tan sólo como varón o como mujer... Pero ¿qué tiene que ver, por el amor de Dios, la diferenciación profana entre los sexos con el Espíritu Santo, con el Yo absoluto? Con toda seguridad, nada, pues en el Yo absoluto, esto es, abstracto, yo abstraigo de todas las diferencias, en consecuencia también de la diferenciación sexual; ahora bien, con el Yo real, existente».[3]

5. La Escritura pone de relieve desde las primeras páginas del Antiguo Testamento la condición de igual procedencia y de igual dignidad de los sexos humanos ante Dios. La sobreordenación y subordinación de los sexos propia del orden caído, debida a la contradicción del pecado del hombre histórico, es puesta en paralelo con la separación entre esclavos y libres, judíos y griegos —y considerada como superada en Jesucristo (Ga., 3, 28; cf. también Rm., 10, 12). La antropología teológica tiene que partir de aquí. La antropología filosófica de procedencia greco-

metafísica considera la sobreordenación de lo «masculino» por encima de lo «femenino», que, en último término, tiene que ver con la sobre y subordinación, de significación ante todo dualístico-religiosa, de la divinidad paterna y femenino-materna; tiene que ver, asimismo, con la sobre y subordinación de los principios ontológicos de tipo dualista de «Ideas»-*Chora* (materia) en Platón, de «Forma»-«materia prima» en Aristóteles, en tanto que determinante ahistórica de la naturaleza. Finalmente, de la anotación ocasional de Aristóteles de que lo masculino imita el principio divino de la forma (*eidos*) y lo femenino el principio antidivino de la materia (*hyle*) (*Met.* 988a 3 ss.; cf. también *De gener. animal* 731b 24 ss.), se proyecta también luz sobre el hecho de que el concepto metafísico de Dios (*eidos* puro, sin ninguna referencia interna a la *hyle*), que se halla también incluido en el concepto de la *natura divina* en la teología cristiana de la Trinidad, entiende a Dios en analogía exclusiva con el ser espiritual de la forma-*eidos* del hombre, por consiguiente con analogías «patriarcales».[4] Las analogías femenino-matriarcales, que se refieren al abismo no-divino de la «materia prima» por sí mismas, son excluidas de este modo del concepto metafísico de Dios.

6. Tomás de Aquino, quien completó la teología agustiniana de la Trinidad, desarrolló sistemáticamente la doctrina de las dos, y sólo de las dos, procedencias en Dios (*generatio*-conocimiento y *spiratio*-amor: *S. th.*, 1a, 27), de las cuatro, y sólo cuatro, relaciones en Dios (paternidad, filiación, aspiración activa, ser aspirado: *S. th.*, 1a, 29, 30) y de las misiones visibles e invisibles del Hijo y del Espíritu Santo (*S. th.*, 1a, 43). También intentó Tomás concebir la procedencia intradivina del Espíritu Santo en analogía con el amor humano. La procedencia del amor por medio del conocimiento que emana del espíritu humano representa una analogía con la procedencia del Espíritu Santo *per modum amoris* en la Trinidad (*S. c. G.*, IV, 19). Con todo, también Tomás tropezó con la dificultad de que no haya nombre significativo alguno para indicar la peculiaridad del Espíritu Santo, en diferencia con el Padre y el Hijo, en la Trinidad: *Sciendum... quod relationum, quibus personae ad invicem referuntur, quaedam nominatae sunt, ut paternitas et filiatio, quae proprie relationem significant; quaedam vero* innominatae, *illae scilicet quibus Pater et Filius ad Spiritum Sanctum*

referuntur, et Spiritus Sanctus ad eos (*Comp. theol.* c., 59; *S. th.* 1, 40, 4c, 36, 1c; I *Sent.* 10, 1, 4 ad 1).

7. Las respuestas de grandes pensadores como Agustín y Tomás abren nuevos interrogantes. Algunos de ellos rezan así: ¿no sería la existencia materno-femenina del ser humano en la comunidad familiar la más adecuada analogía para la peculiaridad del Espíritu Santo en Dios, con miras a la relación, constatable ya en el A.T., si bien interpretada de nuevo desde el monoteísmo ético de Israel, del «espíritu creador de Dios» con los símbolos primordiales («matriarcales») materno-femeninos, «depravados» politeística y panteísticamente, de las religiones de la humanidad? ¿No podría ser entendida la maternidad humana, que tanto en el plano biológico-natural como en el plano, y particularmente en él, psico-social y anímico-espiritual experimenta tan sólo en relación a la paternidad y a la filiación su determinación particularmente histórica, como analogía asimismo del origen intratrinitario del Espíritu Santo del Padre y del Hijo? ¿Podría parafrasearse, entonces, la *spiratio (passiva)* del Espíritu Santo en la vida intratrinitaria, formulada teológicamente, la cual aparece en el marco de la historia de la salvación en el envío del Espíritu Santo en la acción inicial del «espíritu de Dios» en la creaión del mundo y del hombre testimoniada ya por el A.T., como *maternitas* en Dios, en diferencia relativa con *paternitas* y *filiatio*? Cuanto menos afecten estos símbolos de la paternidad y de la filiación el misterio absoluto y permanente de la divina Trinidad, reconocible tan sólo por la revelación de Cristo entre luces para el hombre, tanto menos quedará afectado por el símbolo de la maternidad. El símbolo de la maternidad remite ya en el orden de la creación de una manera especial a las estructuras fundamentales comunitario-sociales de la existencia humana (en diferencia, más bien, con los símbolos de la paternidad y la filiación, que expresan las características de individualización), de forma que a partir de aquí se percibe también la analogía que remite a la *spiratio activa* (por el Padre y el Hijo en la *opossitio relationis* de las personas) y a la *spiratio passiva* (Padre e Hijo en la unidad de la naturaleza divina).

Agustín rechazó la opinión, sostenida todavía públicamente en su tiempo, de una analogía entre la Trinidad y la familia humana pues, según esta analogía (entendida por él visiblemente

desde el lado meramente natural-sexual, «material»), el Espíritu Santo sería, de la forma más disparatada, la esposa del Padre y la madre del Hijo (*De Trin.*, XII, 5). Agustín, a pesar de la mención expresa del carácter figurado del hombre, como «varón y mujer», referido a Dios en Gn., 1, 27 (¡pensamiento corporativo de los hebreos!), intenta asimismo comprender desde su doctrina platónico-neoplatónica (¡comprensión, más bien, dualista e individualista del hombre propia del platonismo!) el punto de que el hombre según su naturaleza espiritual (neutral sexualmente) es imagen y parábola de Dios (*De Trin.*, XII, 7, 12: *ibi factus est homo ad imaginem Dei, ubi sexus nullus est, hoc est in spiritu mentis suae*). Agustín concibe, pues, la diferenciación sexual humana como símbolo de la polaridad propia del espíritu humano de *ratio superior* (parte contemplativa del espíritu, vuelta a lo «eterno» = condición masculina del ser espiritual) y *ratio inferior* (parte activo-práctica, vuelta a lo «temporal» = condición femenina del ser espiritual), llegando así a la extraña deducción de que la mujer *en cuanto mujer* no representa *imago Dei* alguna, mientras que el varón es ya por sí mismo una figuración completa de Dios (*De Trin.*, XII, 7, 10). Agustín es aquí deudor de una comprensión metafísica de lo humano que presupone la preeminencia ontológica de lo masculino sobre lo femenino, los paralelismos unilaterales entre la condición masculina del ser y su condición espiritual e incluso la idea, recibida de la estructura social aristocrático-patriarcal del mundo grecorromano, de una jerarquía que va desde abajo (lo femenino) hacia arriba (lo masculino) —*bios oikonomikos*: esclavos, mujeres; *bios politikos*: varones libres; *bios theōrētikos*: filósofos—, de las formas humanas del vivir como punto de partida de la teología de la Trinidad. A partir de este consciente e inconsciente trasfondo «patriarcal» tenía que rechazar el padre africano de la Iglesia también las analogías «matriarcales» del Espíritu Santo, pues aparecían para él, desde el punto de partida de la teología de la Trinidad. A partir de este consciente e inconsciente trasfondo «patriarcal» tenía que rechazar el padre africano de la Iglesia también las analogías «matriarcales» del Espíritu Santo, pues aparecían para él, desde el punto de vista de la historia de las religiones (cf. *De civ. Dei*, VII) emanando de los cultos depravados de la *Magna-Mater*, como sospechosas, cuando

no equivocadas por completo. De este modo se aclara también la posición sorprendente de Agustín, según la cual la filosofía antigua (sobre todo en la especulación hipostática neoplatónica: *hen, nous, psyche,* a partir de la cual podía ser paralelizada con el *anima mundi* interpretada «matriarcalmente») habría poseído un presentimiento indeterminado del «Padre» y del «Hijo» en la Trinidad (¡comprensión patriarcal de Dios!), pero no del Espíritu Santo (¡analogía de una comprensión matriarcal de Dios!): *...summi philosophi gentium, quantum in eorum litteris indagatur, sino Spiritu sancto philosophati sunt, quamvis de Patre et Filio non tacuerint* (*Qu. in. Hept.* II, 25).

8. También Tomás de Aquino dio una respuesta negativa a la pregunta de si la forma de existencia materno-femenina podía ser utilizada como analogía del Espíritu Santo, respuesta que él encontró confirmada a partir de la metafísica aristotélica del acto y la potencia (¡según la cual la analogía materno-femenina de Dios hubiera supuesto introducir un elemento pasivo-potencial en el *actus purus*): *Attendendum autem quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam; et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater... dare enim naturam et speciem proli competit patri; concipere autem et parturire competit matri tanquam patienti et recipienti. Cum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit, esse quod Deus seipsum intelligit (ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed in actu tantum), ideo in generatione Verbi Dei non competit hoc ratione matris, sed solum patris...* (*S. c. G.,* IV, 11).

Con la limitación de que es preciso prescindir de las diferenciaciones del sexo, admite Tomás la comparación entre la Trinidad y la familia humana, en una analogía, empero, que oscurece la auténtica pregunta: Padre-Hijo-Espíritu Santo = Adán-Eva-Abel (*S. th.,* I, 36, 3 ad 1), y, con todo, la comparación pierde ya, debido a que el Hijo es comparado con Eva, su auténtico *tertium comparationis* y da testimonio así, una vez más, de los límites de la comprensión «patriarcal» de Dios y del hombre. Aquí se avanzaría, presumiblemente, si se tomasen en serio las expresiones del A.T. sobre la acción histórico-salvífica del «espíritu de Dios» (*ruach*), a las cuales se refirió expresivamente

Jesucristo (cf. como ejemplo junto a las experiencias del Espíritu Santo en la vida de Jesucristo la referencia al A.T. en Lc. 4, 17 ss.).

9. Tan sólo un ejemplo de Gn. 1: en el A.T. aparece el espíritu de Dios, ante todo, como símbolo del aliento creador de la vida, y del viento fecundante, la *ruach* representada de Yahvéh, la cual es sencillamente como el presente misterioso de Dios en la naturaleza exterior, y en la vida del hombre el principio de todo lo creado. *Ruach* es en hebreo una palabra femenina, y el concepto bíblico de espíritu (respiración-viento) remite, incluso en su interpretación monoteísta, a representaciones similares comprendidas politeísticamente la mayoría de las veces fuera de Israel (Egipto, Mesopotamia, Canaán). El principio divino que da y conserva la vida fue, casi con seguridad desde el paleolítico (cf. los hallazgos arqueológicos de estatuillas femeninas de las divinidades de la fecundidad y de la maternidad, datables hasta cerca de 25.000 a.C.) y con seguridad en el neolítico, donde con la sedentarización del hombre (agricultura) el simbolismo femenino-matriarcal alcanzó el punto central de la vida religiosa, representado en las imágenes primordiales de la «Gran Hembra», esto es, de la «Gran Madre». Los más elementales poderes de la tierra y la fecundidad vegetal, animal y humana (Madre Tierra), del mundo infraterrestre que recoge como en su hogar a los muertos y que hace renacer a la nueva vida, del agua (culturas de las corrientes y los ríos) tan importante para la humanidad primera, de la luna concebida en relación con el ciclo femenino del ser (la mayoría de las veces de una lucha concebida como diosa) y de muchos otros fenómenos de la naturaleza fueron experimentados como hierofanías de lo divino «femenino-maternal». Incluso cuando, con el resurgimiento paulatino de las culturas superiores de la humanidad en las antiguas ciudades-estados y después en los imperios, el simbolismo masculino-patriarcal ganó la preeminencia tanto en la vida social (paterfamilias, realeza, sacerdocio, escritura) como en la religiosa (Dios «Padre», rey divino, victoria de las divinidades masculinas sobre las femeninas en muchas mitologías: cf. Tiamat-Marduk en Babilonia, guerra de Yahvéh con el caos monstruoso de las aguas en el A.T., etc.), se mantuvo, por cierto, la figura de la «Gran Madre», correspondiente a la parte afectivo-emocional de la re-

ligión, la cual representó asimismo en la religiosidad popular de los israelitas una concurrencia continua con la fe yahvista, una imagen primordial de la experiencia religiosa en muchos pueblos. También el espíritu vivificador de Dios al comienzo de la creación entra dentro, en cuanto poder de amor y de creación de Yahvé experimentado en la fe de Israel, de este círculo de simbolismo matriarcal.

10. La Innana de los sumerios, la Ishtar de los babilonios, la Astarté de los fenicios, la Cibeles de los frigios (cf. la secta entusiasta de los montanistas en el siglo II d.C., con las supuestas profecías del Espíritu Santo, en el paraíso de la religión de la Magna Mater en el Asia Menor), la Isis de los egipcios, la Anath de los cananeos (cf. también el aspecto de Yahvéh hipostasiado en el símbolo de la femenina Anath en los documentos de Elefantina del siglo V a.C.), la Gaya Demeter de los griegos, la Furrina de los etruscos, las Ceres, Tellus y Flora de los romanos, la Nerthus y Freya de los germanos y la Aditi de los indios son expresiones de religión matriarcal. Pero también en el taoísmo chino se encuentran trazos de una religión primitiva de la madre. En el libro sagrado del taoísmo, el *Tao-te-king* de Laotse, el «camino» (*tao*) sin nombre e innombrable es frecuentemente comparado con la madre:

Hay una esencia de caótica naturaleza,
que existía antes aún que el cielo y la tierra fuesen,
así de átona y aespacial.
Inmutable, apoyada sobre sí misma,
muévese en círculo sin peligro
Tú puedes ver en ella la Madre del mundo...
Yo no conozco nombre alguno que aplicarle.
La llamo camino, y así recibe un epíteto.
Y, si haciendo un esfuerzo, tengo que darle un nombre,
Digo yo: es la amplitud.
Ser amplio significa: perderse...

[*Tao-te-king*]

El anciano maestro del *Tao-te-king* da asimismo a entender que el «camino maternal» abre ante todo el acceso justo al «Padre de todas las cosas»:

Conducta de la más honda virtud,
es seguir sólo el camino.
El camino como esencia
es un estar forjándose, un estar en ignición.
¡Oh forja!, ¡oh ignición!
Aquí, las imágenes.
¡Oh forja!, ¡oh ignición!
Las esencias, helas aquí.
¡Oh abismal oscuridad!
Aquí, las semillas.
Verdad son las semillas;
aquí, la fidelidad.
Desde siempre y hasta hoy
nunca fue guardado su nombre,
para señalar con él al Padre las cosas todas.
¿(Un nombre) del Padre de las cosas todas?
En la mediación sólo de éste.

[*Tao-te-king*]

11. ¡El espíritu de Dios sobre las aguas del caos! (Gn., 1, 2). El término hebreo para designar el movimiento creador del espíritu, *merahephet,* remite al círculo mitológico matriarcal fuera de Israel, se refiere al vuelo circular del ave. Algunos pájaros, aves acuáticas y palomas, pasaban en tiempos por ser hierofanías de la «Gran Madre»: la griega Leda, la diosa madre Eurínome, la paloma como ave de Ishtar, Astarté y Afrodita dan testimonio de ello. Todas ellas representan una manifestación de la vida divina y de la fecundidad divina. En la revelación de Yahvé encontró también Israel el punto de apoyo para la desmitización del mito de la naturaleza de la «Gran Madre» en la experiencia histórico-salvífica del «espíritu» (*ruach*) de Dios. Al mismo tiempo, Israel pudo asimismo comprender las representaciones matriarcales de Dios, que articulaban la inmanencia de lo divino en el mundo y la naturaleza, como los *membra disiecta* depravados desde la condición caída y pecadora del hombre, de la revelación inicial del espíritu de Dios (proximidad personal y actuación personal de Yahvé) —cf. el libro de Noé, el Cantar de los Cantares, la profecía extática; la promesa de la presencia escatológica del espíritu en Joel, 2, 28-29, por la cual son bendecidos los hijos e hijas de Israel con el don de la profecía; todo

como reinterpretación de la religiosidad matriarcal desde la fe monoteísta en Dios. La *ruach* de Yahvé, el espíritu de Dios sobre la creación al comienzo de la misma, el espíritu que movía a los profetas, el espíritu escatológico de los últimos tiempos, desde el cual pudo quebrar Israel también el mito matriarcal del ciclo eterno de la vida, de la muerte y del renacimiento y comprender lo histórico salvíficamente como la actuación imprevisible y siempre nueva del espíritu de Dios, es el aspecto maternal que hay en Dios mismo, sin que por ello haya de ser expresado en una imagen politeísta de la Gran Madre, o que sea malentendida panteísticamente.

De una forma sorprendente Tomás, sin que pueda expresarse la línea de vinculación de la revelación bíblica del espíritu con las experiencias y las representaciones matriarcales de Dios, aludió, por cierto, al hecho de que hemos hablado, remitiéndose al primer libro de la metafísica aristotélica, donde Aristóteles menciona a Hesiodo, Parménides y Empédocles como representantes del punto de vista sobre el origen de todas las cosas a partir de un fundamento divino del «amor» (*eros, philía*) —*quidam antiqui philosophi amorem deorum causam omnium esse posuerunt, ut patet in primo Metaphysicorum.* Lo más significativo es que esta reminiscencia histórico-filosófica, que tiene por presupuesto en Aristóteles (*Met.*, I, 4, 98b, 23 ss.) incluso una expresiva referencia al simbolismo matriarcal de los dioses de Grecia (Afrodita, la Madre Tierra), se encuentra en *Tomás* como introducción a su reflexión teológica sobre el espíritu de Dios en Gn., 1, 2.

Habitum est autem ex praemissis quod Spiritus Sanctus procedit per modum amoris quo Deus amat seipsum. Igitur Spiritus Sanctus est principium creationis rerum... Ex hoc etiam quod Spiritus Sanctus per modum amoris procedit, amor autem vim quamdam impulsivam et motivam habet, motus qui est a Deo in rebus Spiritui Sancto proprie attribui videtur. Prima autem mutatio in rebus a Deo existens intelligitur secundum quod ex materia creata informi species diversas produxit. Unde hoc opus Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit; dicitur enim: Spiritus Dei ferebatur super aquas; vult enim Augustinus per aquas intelligi materiam primam, super quam Spiritus Domini ferri dicitur, non quasi ipse moveatur, sed quia est motionis principium...

Item, Vita maxime in motu manifestatur; moventia enim seipsa vivere dicimus, et universaliter quaecunque a seipsis aguntur ad operandum. Si igitur, ratione amoris, Spiritui Sancto impulsio et motio competit, convenienter etiam, sibi attribuitur vita; dicitur enim: Spiritus est qui vivificat, Joan., 6, 64; *et: Dabo vobis spiritum, et vivetis,* Ezech, 37, 6; *et in symbolo fidei nos in Spiritum Sanctum vivificantem credere profitemur. Quod etiam et nomini spiritus consonat; nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem a principio vitae in caetera membra diffusum* (*S. c. G.*, IV, 20).

12. En la tradición judía más tardía, especialmente la de la mística, se encuentra sobre todo el pensamiento de que la parte materno-femenina de Dios resulta experimentable para el hombre (en conexión con Gn., 1, 27) en la forma de la *Schechina* de Dios (término hebreo-romano para el «habitar» de Dios), de la revelación de la gloria de Dios en la actuación del espíritu sobre la tierra.[5] La unidad de Dios y de su *Schechina* es el origen divino de la diferencia de los sexos humanamente significativa como creación e historia de la salvación de la igualdad de rango del varón y de la mujer ante Dios. Algo parecido se expresa en la literatura sapiencial judía: la «Sabiduría» estaba presente como la *Schechina* en la creación del mundo (Pr., 8, 29-31).

Según la tradición judía, la *Schechina* se retiró de la creación a causa del pecado original del hombre (que implicó una alteración de las relaciones entre Dios y el hombre justamente en el orden de su existencia masculino-femenina, una alteración de su filiación divina, cf. a este respecto Rm., 8, 18-25), pero en la alianza de Abraham y de Moisés con Dios la *Schechina* retorna de nuevo al hombre, lo que implica una renovación del hombre en cuanto imagen y parábola de Dios. Mediante la presencia del Espíritu, de la *Schechina* y de la Sabiduría de Dios quedan vencidas y sanadas las separaciones de los hombres entre sí, procedentes del pecado (que comienzan con la alteración de la comunidad inter-humana del varón y de la mujer). La tradición de fe judía y la teología pudieron de este modo asimilar al monoteísmo ético el simbolismo primordial matriarcal de la relación Dios-hombre (correspondencia de mujer-madre y *Schechina*).

13. La pneumatología cristiana parte de la presencia del Es-

píritu Santo en la vida de Jesucristo, realizada incluso en la muerte y resurrección, es decir, que en la muerte y resurrección queda asimismo representada la aparición más radical de la «Trinidad económica», de la Trinidad unitaria de Dios, revelada de forma definitiva en el amor del Padre al Hijo y del Hijo al Padre en el acontecimiento personal del Espíritu Santo. En cuanto Crucificado y Resucitado, como el Devuelto por la muerte a la gloria del Padre, donde «descansa» como Hijo «en el corazón», literalmente: en el regazo maternal, «del Padre» (Jn., 1, 18), Jesucristo ha revelado de la forma más radical también al Espíritu Santo como la abismal condición personal de su amor recíproco mediante su muerte, en la cual «entregó el espíritu» (*parédoken tò pneuma*: Jn., 19, 30), esto es, experimentó su amor al padre en el abandono más extremo de Dios *como* la más cercana proximidad divina del amor del Padre al Hijo.[6] El Espíritu Santo, en cuanto amor «maternal» de Dios (del Padre) prefigurado en el A.T., sólo podía revelarse, según Jn., 7, 39, en el amor entre el Padre y el Hijo llevado al extremo en la muerte en la cruz, de la forma incluso más radical y última como el Espíritu de Dios «que resucitó a Jesús de la muerte» (Rm., 8, 11). Como en la prefiguración del A.T. el justo, que experimenta en cuanto *Ebed Jahwe* la máxima cercanía de Dios (Israel como «Hijo» de Yahvé) en el más extremado abandono divino, atrajo sobre sí, y sustitutivamente sobre todo el pueblo, la *Schechina* (espíritu maternal del Padre), así también hizo presente Jesucristo el Espíritu Santo (Lc. 22, 37 con Is. 53, 21) mediante su muerte y su resurrección. Sólo en el amor, revelado definitivamente por la muerte y resurrección de Jesucristo, entre el Padre y el Hijo *en el Espíritu Santo,* puede el hombre redimido, que descubre en *la comunidad de amor* creada *entre el padre y la madre, receptora en el hijo de forma definitiva del amor del padre,* una lejana analogía del misterio intratrinitario del amor de Dios, invocar a Dios también como «Padre»: «Dios envió el Espíritu de su Hijo que clama "¡Abbá, Padre!"» (Ga., 4, 6; Rm., 8, 15).

Una teología del Espíritu Santo que toma como punto de partida la actuación histórico-salvífica de este Espíritu en la creación, en la historia general de la religión (reflejada en las representaciones «matriarcales» de Dios, deformadas desde sí mismas continuamente por el pecado), en la historia de la revelación

de Israel y, de forma escatológica definitiva, en la vida, muerte, resurrección y envío del Espíritu de Jesucristo, puede utilizar para la procedencia del Espíritu Santo en la vida intratrinitaria de Dios que se revela progresivamente al hombre (y así de forma auténticamente histórica: Hb., 1, 1 ss.) el símbolo del amor materno femenino (*maternitas*).[7] En este símbolo podría esta teología situar asimismo la unilateral comprensión patriarcal del hombre (fundada, en última instancia, en la perversión de la autocomprensión humana como «varón y mujer») de nuestra historia occidental de la cultura bajo el testimonio del Espíritu igual que bajo el mensaje de Jesucristo: «Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa». La pneumatología se convertiría de este modo en corrección crítica de toda antropología desarrollada desde el hombre histórico.

NOTAS

1. Cfr. especialmente los trabajos de K. Rahner desde sus «Bemerkungen zum dogmatischen Traktat "De Trinitate"», *Schriften zur Theologie,* IV, 103-133.

2. Cfr. a este respecto el intento especulativo, desde un nuevo punto de partida de la comprensión de la persona (el modo originario del «Nosotros»), de concebir al Espíritu Santo como el «Nosotros» trinitario en persona, en H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person* (Münster, 1963), un trabajo al que debe el autor muchos estímulos.

3. L. Feuerbach, «Ueber Spiritualismus und Materialismus», n.º 15: Kritik des Idealismus, *Sämtl. Werke,* ed. de Bolin-Jodel, X, 216.

4. Cfr. en esta cuestión, y como trasfondo del artículo presente, los trabajos siguientes del autor: «Genos und Geschlecht. Zum Problem der Metaphysik», *Tijdschrift voor Filosofie,* 29 (Lovaina, 1967), 513-584; «Der Gott Hermes und die Hermeneutik», *ibíd.,* 30 (1969), 535-625; «Trinitätstheologie und theologische Anthropologie», *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 68 (1971), 427-477; «Trinität und Familie in Augustinus, De Trinitate XII», *Revue des Études augustin,* 18 (París, 1972), 51-86; «Der aristotelische Gottesbeweis im Lichte der Religionsgeschichte», *Zeitschrift für Religions- u. Geistesgeschichte,* 24 (1972), 97-121; «Patriarchales Gottesverständnis?», *Theologische Quartalschrift,* 152 (Tubinga, 1972), 224-255.

5. Cfr. a este respecto: R. Patai, *The Hebrew Goddess* (Nueva York, 1967); G.G. Scholem, «Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudica, Tradition», *Jewish Theological Seminary of America,* 5725 (1965); ídem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Nueva York, 1954); M. Kadushin, *The Rabbinic Mind* (Nueva York, 1952); W.F. Albright, *From the Stone Age to Cristianity*

(Nueva York, 1957); C.F. Whitley, *The Genius of Ancient Israel* (Amsterdam, 1969).

6. Cfr. H. Mühlen, «Christologie im Horizont der Traditionellen Seinsfrage», *Catholica* 23 (Münster, 1969), 205-239, particularmente 232 ss.; J.M. Ford, *The Spirit and the Human Person* (Dayton-Ohio, 1969).

7. En la Iglesia siro-cristiana el Espíritu Santo es representado con simbolismo femenino-materno (cfr. J.M. Ford, *op. cit.*, 10). Véase ahora la obra de L. Boff sobre el «rostro materno de Dios» (N. del T.).

HERMENÉUTICA DE LA SIMBOLOGÍA VASCA

1. Hermes y la hermenéutica

Hermes era para los griegos el mensajero entre los dioses inmortales y los hombres mortales, intermediando el entendimiento y la comunicación entre ambos. Su figura aparece en el centro de la cultura griega, por cuanto se considera inventor del lenguaje y de la escritura, así como patrono de la «tradición cultural» tanto hablada como escrita. Toda esta cultura gira en torno a la categoría de «mensaje» en cuanto *Hermeneia*. Fue Aristóteles quien en su *De interpretatione* (*Peri hermeneias*) limitó el originario sentido de lo «hermenéutico» a una de su funciones parciales, o sea, a la estructura gramatical y lógica de la oración. Otras formas del mundo de la comunicación y del lenguaje humanos, como bailar o cantar o el lenguaje de poetas y oradores, fueron así devaluados interpretativamente en la misma filosofía griega clásica. Pues se interpretó unidimensionalmente como paradigma del lenguaje humano sin más el modo indoeuropeo y, por tanto, griego, la predicación lingüística bajo la forma de «sujeto»-«predicado» y «cópula». La suposición acrítica de la identidad o paralelidad entre lenguaje (pensar, decir) y ser (forma, materia), entre estructuras gramaticales, lógicas y ontológicas, repercutió en la comprensión de la estructura

de la proposición: la proposición en la forma de «*S*» (es, no es) «*P*» fue interpretada como imagen (reflejo) de una realidad interpretada como «sustancia» y «accidentes». El modo lingüístico categorial de la proposición («algo se dice sobre algo») se convirtió así en ideal de la comunicación lingüística. La metafísica griega de la sustancia y de la forma quedó atrapada con sus aporías irresolubles —pues se concibe la totalidad de lo real lógicamente como suma de cosas (sustanciales) y de sus propiedades— en la unidimensional lógica proposicional sugerida por la gramática del griego.

La propia interpretación mítica griega de sí y del mundo, influenciada por la propia tipología lingüística indoeuropea, favoreció esta equiparación de lenguaje y realidad (o de pensar y ser en Parménides), que fue fatal. En la mitología griega en la que se manifiestan estructuras económico-sociales y políticas de la historia cultural griega (por ejemplo, la invasión de los indoeuropeos en el segundo milenio a.C. sobre el ámbito del mar Mediterráneo), el fundamento originario y divino de toda realidad se expresa por analogías que provienen de la comprensión griega de lo masculino y de lo femenino, de lo patriarcal y de lo matriarcal en una determinada fase histórica de su desarrollo. Lo propiamente histórico en los mitos, como, por ejemplo, la sobrevaloración real de la simbólica religiosa patriarcal y la no menos real desvaloración de la simbólica religiosa matriarcal en la época posthomérica, encuentra su paralelo en la sobrevaloración de la simbólica sexual masculina y en la correspondiente desvalorización de la simbólica sexual femenina. Estas valoraciones y desvalorizaciones, que tienen un fundamento histórico y social, serán reinterpretadas en la cultura clásica griega como expresiones «metahistóricas», como si fueran modos «naturales» de manifestarse la realidad. La autocomprensión cultural e histórica del hombre griego respecto a la simbólica sexual masculino-femenina convirtió a esta simbólica a partir del *Banquete* de Platón en el medio unidimensional de la comprensión ontológica del ser de la realidad. Aristóteles en su *Metafísica* 988a 3f ilustra lo que representa los fundamentos del ser (forma-materia, *eidos-hyle*) por medio de la polaridad sexual humana sin caer en la cuenta de la relatividad histórica de la interpretación griega, que entiende dicha polaridad sexual a partir de una

visión implícita unidimensionalmente patriarcal masculina. «La sexualidad representa una imitación de la materia y de la forma.» De acuerdo con este modo de pensar incondicional o absoluto, incapaz de caer en la cuenta crítica de su propia comprensión condicionada históricamente, Aristóteles, y Platón antes de él en el *Timeo* 51 A, sacó las consecuencias de un tal modo de pensar metahistórico o abstracto a partir de la lógica lingüística del indoeuropeo y, por lo tanto, del idioma griego. Así el predicado de la proposición es lo determinante, o sea, lo masculino fecundante, lo activo in-formante, mientras que el sujeto de la proposición se convierte en lo determinado (lo femenino receptivo, lo material pasivo), todo ello de acuerdo a la hermenéutica simbólica de Aristóteles.

El mito dual de un fundamento divino simbolizado masculino-femeninamente pertenecía a la memoria cultural de los griegos. Hermes mismo representaba esa dualidad divina en su ser dialógico-dialéctico o intermediario representado como Mercurio. En cuanto mensajero de los dos orígenes divinos, o sea, tanto del dios patriarcal Zeus como de la ninfa matriarcal Maia, de cuyos amores ilegítimos nace Hermes, éste personifica el camino o encrucijada a la que parece hacer referencia su nombre arcádico originario como dios de los «montones de piedras» (en griego *herma* significa montón de piedras, piedra sepulcral y piedra fálica). El amontonamiento de piedras que servía como señalización de caminos se consagraba así a Hermes como dios de los caminos. Las estatuas de Hermes estaban asimismo a la entrada de las casas griegas. Hermes es, en efecto, un dios de las puertas y del portal, y así similiar al dios romano Jano, también un dios «mediador». Finalmente aparece como el dios que acompaña a las almas (*Psychopompos*), así como el que asiste al hombre en su caminar límite entre el consciente y lo inconsciente, acompañante en el camino decisivo del mundo superior al inferior, intermediador entre la vida y la muerte.

En el mito de la divinidad andrógina o bisexual, el Hermafrodito como hijo mítico de Hermes y de Afrodita (posterior amante asimismo de Dioniso), los griegos representan la simbólica utópica de una comunicación absoluta realizada, o sea, de una situación lingüística ideal, puesto que en este mito del hermafrodita aparece superada la división jerárquica de los sexos,

así como la idea de una conquista patriarcal masculina de lo femenino, y, finalmente, cualquier tipo de conquista o violación del hombre por el hombre, destruyendo así la ideología de dominador y dominado, que, si bien condicionada históricamente, suele representarse ideológicamente como algo de orden natural religioso-divino. Hermes prefigura así en esta su figura «matriarcal» la superación de la comunicación lingüística extorsionada o manipulada, y ello en cuanto mensajero del fundamento religioso-matriarcal, de un modo parecido al dios Dioniso, el cual aparece como liberador de las represiones y limitaciones culturales del patriarcalismo (cfr. su título de Liber o liberador entre los romanos) y de camino hacia una humanidad aún no relizada. El dios Hermafroditos mismo funge como símbolo de la eterna autorrenovación y autotrascendencia de la vida, como participando así del carácter extático de la Gran Madre; por ello mismo aparecía también Hermafroditos como el símbolo griego de lo escatológico, o sea, de la «última palabra» sobre la esencia del hombre. Como podemos comprobar, la simbólica matriarcal contiene, como el propio ser mítico de la Gran Madre, la dialéctica del sí y del no, de la Madre como donadora de vida y acogedora de la vida (muerte), de la afirmación asuntiva y de la negación opositiva, de la conformidad y de la revuelta. Los caracteres negativos de lo matriarcal-mítico, es decir, el carácter simbólico de lo oscuro-nocturno y de la muerte compresentes en la figura de Hermes, significan la protesta contra la unidimensionalidad patriarcal, contra toda dominación cuya ilegitimidad se nutre de la legitimidad del oprimido por aquélla negada y apropiada. El «lado hermético de Hermes», su mensaje del «mundo inferior de las Madres» articula la libertad por ganar, así como la insurrección frente a toda denegación de esta libertad.

Lo ctónico-telúrico en Hermes, su origen de la Gran Madre, su parentesco con Demeter y Perséfona, con la diosa brujeril del inframundo femenino Hekate y con las ninfas, así como su función como guía de las almas en el mundo de la muerte al final de la existencia, todo ello unido con su primitivo ser «ingenuo» y «sorprendente» bajo la figura de un nuevo comienzo, le confiere clara significación dionisíaca. Hermes es el mensajero de una experiencia del mundo y de lo divino anterior a la cultura

olímpica y más originaria que la cultura indoeuropea. Hermes, en cuanto símbolo del comienzo y del fin de la vida, la muerte y el re-nacimiento, símbolo también del movimiento cíclico de la vida, pertenece por su propia naturaleza a la concepción matriarcal del ser. De un modo similiar a Dioniso, Hermes simboliza todo lo creativo bajo el signo de lo matriarcal-femenino, de lo imprevisible, espontáneo y exitoso que, por cuanto realizado sin un plan o providencia racional, significa para el patriarcalismo lo «irracional»:

> Hermes representa el lado nocturno de la existencia, la oscuridad de la seducción embrujadora y del extravío, la «suerte» regalada, así como su desaparición y pérdida igualmente repentina e incomprensible. La oscuridad con su ceguera y su no-saber, pero también la magia de su conocimiento, su peligrosidad, su gratificación, su sortilegio y su profundo sentido [W.F. Otto].[1]

Hermes, el hijo mítico de las Madres, es el «melancólico» o atrapado por el sentido profundo, simbolizando la creatividad femenina y, en cuanto hijo de los Padres, sobre todo de Zeus, el «perspicaz», o sea, aquel que es capaz de asumir lo creador-masculino. Frente a esta su rica ambivalencia, el «hermeneuta» (Hermes) queda reducido en la lógica lingüística de Aristóteles, en cuanto lógica hermenéutica de la proposición sujeto-predicado (*Peri hermeneias*), a un hermeneuta intérprete unidimensional del puro sentido patriarcal-masculino de la realidad. Esta interpretación patriarcal de la realidad en su ser es típica de la filosofía occidental, habiendo sido puesta en cuestión y crítica por parte de Heidegger en su nueva ontología hermenéutica.[2] Sus nuevas concepciones de la esencia del lenguaje humano, en cuyas redes aparece implicada la propia comprensión humana de sí y del mundo, pero también el propio malentendimiento de sí y del mundo, se basan en el descubrimiento del denominado «círculo hermenéutico». Este denominado «círculo hermenéutico» entre aquello que precede a la comprensión como algo irreflejo o contextual y aquello que se comprende y articula reflejamente, es decir, el «círculo hermenéutico» entre un conocimiento implícito y el conocimiento explícito que ya entreviera Sócrates al

oponer conocimiento con *anamnesis* o memoria y conocimiento «erístico» o argumental, nos sitúa en la dialéctica entre «precomprensión» y «comprensión» que circula hermenéuticamente en todo conocer (cfr. Platón: *Menón* 80e; Aristóteles: *Anal. post. Al.,* 71al), poniéndonos en la necesidad de asumir como fundamento inconcuso de todos nuestros saberes, un «presaber». Pues bien, en la figura de Hermes aparece precisamente afirmado, más allá de su carácter patriarcal-racionalista o hermenéutico, su hermético fundamento «matriarcal» en cuanto hijo y mensajero de la Gran Madre —Gran Madre que simboliza el mundo vital anterior a todo conocimiento racional en cuanto origen primero y final. Toda comprensión y toda aprensión objetivadora, racionalizada y refleja, todo lo definible e interpretable está enraizado, es decir, hunde sus raíces en un presaber o precomprensión siempre ya dado o realizado y que sirve de fundamento a todo acto de conocimiento, siendo este presaber la propia tradición lingüística y el contexto cultural e histórico. A ello hace referencia la categoría socrática de *anamnesis* en cuanto remite a un recuerdo o memoria de lo pre-lógico o pre-reflexivo. El ser en cuanto «sido» o devenido conlleva siempre el lastre y peso de su comienzo y origen, y lo mismo ocurre con el ser del conocimiento, el cual remite a un «ser-sido» o sea, a un trasfondo. Este «ser sido o devenido» que la filosofía intenta articular como fundamento de todo ser, aparece nominado en el mito griego matriarcal con los propios nombres de la Gran Madre: Moira, Tyche y Ananke, en cuya tríada aparece unitariamente expresada la experiencia del tiempo, el destino y la destinación en una unidad indisoluble. He aquí que Hermes constituye el más viejo mensajero de este fundamento mítico-religioso del mundo de signo matriarcal-femenino, fundamento mítico-religioso matriarcal que coimplica el origen y el fin.

El otro carácter de Hermes tiene un origen mítico tan primigenio como el anterior, si bien fue captado históricamente más tarde de acuerdo a una reinterpretación indoeuropea del mito matriarcal: este otro carácter encuentra su expresión en el simbolismo patriarcal-masculino de Hermes (cfr. al respecto el «Himno a Hermes» de Homero). Aquí comparece Hermes como el enviado joven y bello de Zeus, representante de una racionalidad orientada patriarcalmente (en su sentido positivo y negati-

vo), cuya imago original es Zeus mismo en sus típicos caracteres de astucia, las tretas y los ardides. Muchas de estas cualidades lo aúnan con Apolo y con Eros, que, como es sabido, son los otros héroes culturales del patriarcalismo masculinista griego. Precisamente por su listeza inventó Hermes la frotación del fuego (un simbolismo fálico), así como la lira, y no solamente robó las vacas de Apolo con el fin de conseguir para sí una «plusvalía» sin trabajo, sino que llega a caer en perjurio y otros diversos robos. En el mito del «origen masculino de la vida», como ha sido llamado por K. Kerenyi,[3] aparece como el arquetipo de una humanidad que deviene autoconsciente de acuerdo a las categorías masculinas de Homero. Como dios de los rebaños y del comercio, y como emisario de Zeus y dios de la oratoria persuasiva y engañosa quedó integrado en la mitología patriarcal. De este modo se convierte en el Mercurio romano significando ya casi solamente al dios del comercio y de los negocios (en latín *merces*-mercancías; *mercari*-comerciar). De aquí que sea representado con una bolsa de dinero en la mano. Hermes pasa a ser de un señor ctónico de los ganados y de la fertilidad/fecundidad «natural» (en latín *pecus*-ganado; *capita*-cabezas de buey) un dios monetario, reentendiendo ahora patriarcalmente lo pecuniario en el sentido de fertilidad/fecundidad «artificial»: en el límite de esta evolución aparece la simbólica del dinero como un signo abstracto, en cuanto poder condensado de obtener no solamente propiedades sino el poder típicamente patriarcal-masculino de disponer-de (ordenar, decretar).

El comercio en cuanto trueque (trasferencia cualitativa de la propiedad) se re-convierte en comercio de dinero y mercancías (trasferencia cuantitativa de la propiedad). El viejo «realismo matriarcal», basado en el dinero natural (fecundidad de los ganados, ganancia no mercantil, prohibición de intereses) con su sentido comunal, se convirtió ya en la Grecia clásica en un «nominalismo patriarcal» basado en el dinero artificial, intercambiable y cuantificable (moneda como imagen abstracta o nombre para cosas intercambiables), unido a una actitud individualística. La esencia «mercurial» del dinero como medio de acaparamiento universal de posesiones, así como de «conquista», aparece bajo el signo de una interpretación patriarcal de la realidad (Hermes como comerciante pillo), la cual encontrará

en el capitalismo moderno su expresión económica vigente.[4] Desde el comienzo de la Edad Moderna, el lenguaje y el conocimiento humanos serán entendidos cada vez más como signos exteriores o instrumentales de una voluntad de «conquista» cognoscitiva de la realidad objetivada en nombre de un yo acaparador o aprehensor. Se trata de una captación de la realidad de signo patriarcal, individualístico y atomístico. De este modo la auténtica comprehensión vital contextual de la realidad se reconvierte cada vez más en una explicación de los fenómenos naturales que logran controlar objetivándolos e intentando dar con sus causas. En la ciencia y la técnica modernas se realiza este ideal reductor en el que se ha convertido en entendimiento unidimensional del mundo y del hombre como patriarcal.

2 **Hermenéutica del lenguaje vasco**

Más antiguos que los demás pueblos europeos comparecen los vascos al pie de los Pirineos, y más antiguo que los demás lenguajes de Europa comparece el vasco o euskara.[5] Lingüistas y filólogos están siempre todavía ante el enigma del lenguaje vasco, su origen y desarrollo. Sus comienzos nos remiten a la Edad de Piedra. Las palabras para cuchillo, arado y hacha remiten a la raíz vasca *-aiz* es decir, a la raíz de «Piedra». Cabañas y casas de los vascos yacen a menudo sobre las ruinas de la Edad Megalolítica. Lo mismo sucede con el origen del pueblo vasco. La leyenda vasca hace del lenguaje vasco el lenguaje de Adán y Eva en el paraíso. Sobre si los vascos, tal como algunas teorías sostienen, tienen orígenes iberos provenientes de África, o bien proveniencia bereber que ha dejado su presencia en los monumentos del antiguo Egipto, o finalmente se trata de un pueblo emigrado desde el Cáucaso a través de Europa; en todo caso hay que reconocer que los vascos se asentaban ya al pie de los Pirineos antes de que las tribus arias de origen lingüístico indoeuropeo arribaran mucho después a la península ibérica. Nadie pudo realmente vencer o conquistar al pueblo vasco, ni los celtas, ni las legiones romanas de las que recibieron el nombre latino de «vascones», ni siquiera los godos y tampoco los moros o árabes. El propio Carlomagno sufrió una decisiva derrota en

su retirada de una conquista española en el famoso valle de Roncesvalles, donde Rolando entró en combate con los vascos. Incluso cuando los vascos se encontraron más tarde bajo dominio español y francés, siguieron conservando o bien lucharon por su libertad, tal y como la historia del nacionalismo vasco, las luchas por la libertad vasca y los movimientos de independencia lo muestran hasta nuestros días. Guernica es el símbolo trágico de todo ello. Los vascos no han pasado jamás en su desarrollo histórico por una fase feudal, a diferencia de los otros pueblos limítrofes. A pesar de la asunción del cristianismo, no han tenido nunca un patriarcalismo religioso cristiano. Con su sentido innato de la libertad-en-comunidad o «libertad comunal», así como con su autonomía en solidaridad, los vascos son los testigos de la más vieja democracia en el mundo occidental. Su expresión está contenida en los famosos «fueros», o sea, en los llamados privilegios de autonomía regional, que, mantenidos por los reyes castellanos o franceses, representan una legalidad y justicia autóctonas, junto a una organización financiera y militar propia. Lo que el resto de Europa y América hubieran de conseguir mucho después y lentamente, o sea, tanto el ideal de la democracia como la libertad y la igualdad ante la ley, respeto a la persona y a la propiedad, forma comunal de votación y otros derechos humanos naturales, pertenecían a la tradición de la cultura vasca. No es un milagro que la antiquísima idea de los fueros juegue en los actuales movimientos de autonomía un papel especial. Incluso allí donde el vasco ha resultado portador de la industrialización y de la modernización, como ocurre en las provincias del norte de España, le han resultado intrínsecamente extrañas las ideas del capitalismo moderno con su división en clases y su ideología agresiva. Dominio y esclavitud son palabras ajenas al vocabulario vasco. Y lo mismo vale de la descriminación sexual: no existe como tal. Hombre y mujer obtienen los mismos derechos en la economía doméstica y en la familia (baserria).

La lengua de los vascos con sus aproximadamente ocho dialectos que se hablan en siete provincias es preindoeuropea y no está emparentada con ninguno de los lenguajes europeos. A pesar de haber asumido el idioma vasco muchos extranjerismos, ha seguido manteniendo su carácter propio arcaico-original. Po-

siblemente la lengua vasca es el único monumento viviente de un lenguaje que fue hablado por tribus neolíticas que lo esparcieron por toda Europa y norte de África antes de la expansión de la familia lingüística indoeuropea. La lengua vasca es, como testifican los lingüistas, musical, extremadamente compleja y tan difícil de aprender que, de acuerdo a la leyenda, ni siquiera el diablo pudo aprenderla después de que fuera castigado por Dios a aprender el vasco para pagar la seducción de Eva. Testimonio de la originalidad del vasco son aquellos caracteres que nosotros los modernos, descendientes de la familia lingüística indoeuropea, percibimos como «primitivos»: su falta de nombres generales, su falta de palabras para conceptos muy abstractos y la presencia de muchas palabras onomatopéyicas. Un ejemplo: el vasco tiene nombre para todas las clases de árboles, pero ningún nombre general o específico para «árbol». La otra cara de este fenómeno es que, dada la apertura del idioma vasco respecto a la pluralidad y diversidad de las experiencias humanas de la realidad, evita fácilmente el peligro de «hipostasiar» la realidad en conceptos generales abstractos, peligro en que recae la herencia platónica de nuestra metafísica occidental construida sobre la falsilla de la estructura lingüística indoeuropea; de este modo evita asimismo el idioma vasco la objetivación en «entes de razón», o sea, de realidades puras o abstractas. Un «embrujamiento de nuestra razón por medio de nuestro lenguaje» (L. Wittgenstein) es un problema típico y específico de la tipología lingüística indoeuropea. La lengua vasca es «aglutinativa» y consta de muchas composiciones de palabras. El sentido de las palabras depende en gran parte de la adjunción de sufijos y otras partículas a las raíces verbales. El tipo lingüístico vasco es «sumativo-aditivo»: una sola palabra así formada puede fungir por toda una frase. La construcción de la proposición funciona de un modo inverso respecto a la estructura de la frase indoeuropea. «Yo veo a un hombre» se convierte en vasco en «se ve yo al hombre». «Yo doy un libro al muchacho» se dice en vasco: libura (el libro) mutilari (al muchacho) ematen (en acto de dar) diot (que yo tengo para él).[6] Así pues, no aparece en el punto central, como en la estructura indoeuropea, el «sujeto» sino el «objeto» de la proposición. En este mismo contexto hay que entender también la famosa «pasividad» del verbo en vasco, de

acuerdo con la cual la construcción vasca sólo conoce, con excepción del imperfecto, una construcción pasiva: «El padre le ama» se convierte en: «Él es amado por el padre». Los conceptos indoeuropeos de «sujeto» y «objeto» no son adecuados para la lengua vasca. El vasco, de un modo similiar a algunas lenguas indianas (americanas), como por ejemplo de las tribus Dakota,[7] parece expresar en su estructura verbal una «actitud receptiva» respecto de la realidad y al mundo entorno. Cosas y acontecimientos o sucesos no se captan desde el punto de vista distanciado de un observador o «conquistador» activo, sino desde ellas mismas. La realidad es experimentada en vasco como «acontecimiento» y «destino natural» o evento. El propio «yo» humano precisamente con su *pathos* de libertad se coimplica en esta comunidad universal de lo real. El lenguaje vasco es en este sentido «hermenéutico», es decir, abierto al mensaje de la realidad. Y he aquí que el sentido de la continuidad real, así como de la propia sencillez e independencia unidas al sentido indómito de la libertad y de la propia dignidad arrogante conforman precisamente el carácter vasco.

La lengua vasca es rica en formas concretas de expresión. A causa de su carácter «aglutinativo» está abierta, por así decirlo de un modo horizontal, a la realidad en devenir. El sentido vasco para la «igualdad» y la «libertad», así como para la integración de individuo y comunidad, encuentra aquí sus raíces lingüísticas. El euskara evita clasificaciones categoriales y genéricas, así como ordenaciones jerárquicas y verticales en general. La especificidad del vasco radica en la captación y asunción de lo concreto y en la expresión de lo situacional, y no en el cultivo o culturalismo del pensamiento abstracto-distanciante. El vasco es el lenguaje de la participación en la vida, a veces dura, pero no es el lenguaje del observador distanciado. No en vano fue el lenguaje de fondo de los «ejercicios espirituales» de Don Iñigo de Oñaz y de Loyola, Ignacio de Loyola.

En general suele admitirse hoy que los vascos, dada la gran similitud entre el euskara y algunas lenguas caucásicas, provienen de territorio caucásico (Georgia, Rusia sudoeste), llegando a los Pirineos a través de Europa continental. Probablemente se asentaron en su actual territorio ya al comienzo de la Edad de Bronce (sobre 2000 a.C.). Una nueva investigación lingüísti-

ca realizada comparando determinadas palabras vascas y griegas parece confirmar la teoría del origen caucásico de los vascos y de su emigración a través de Asia Menor y del sureste de Europa (Grecia) en tiempos de la cultura minoico-micénica.[8] Los antepasados de los vascos habrían tenido, pues, muy probablemente, contacto con los griegos del Asia Menor. Significativamente la religión griega en su versión «matriarcal», o sea, en la forma del culto a Dioniso, ejerció sobre lo vasco un gran influjo. Palabras que en el griego están relacionadas con el culto a Zagreus-Dioniso fueron asumidas en el vocabulario de la lengua vasca. Palabras de animales que aparecen en el círculo del «culto dionisíaco», como zorra, cabra, macho cabrío, encuentran en el lenguaje vasco su fiel correspondencia. Dioniso, dios del vino y de la fertilidad de la población griega, se aunó a Zagreus, el hijo de Zeus y Perséfona, «descuartizado» por los titanes. La «pasión» de Dioniso, que originariamente simboliza la «poda» de los sarmientos y posteriormente el «prensar» los racimos, se puso en relación, sobre todo en el mito órfico, con la pasión de Zagreus (originariamente el sacrificio anual de un muchacho en Creta en honor de la Gran Madre, posteriormente el sacrificio de un toro o macho cabrío). En esta figura de toro o macho cabrío despedazaban las Ménades en un culto extático a Dioniso-Zagreus, al propio dios para devenir uno con él. El carácter extático y orgiástico del culto a Dioniso nos remite a la religión «matriarcal» pregriega de Grecia, Asia Menor y Creta. Mas comoquiera que la religión originaria de los vascos se expresa fundamentalmente en símbolos matriarcales (así la Madre Tierra o Ama Lur encuentra su personificación en la Gran Madre Mari, como señora de la vida y de la muerte), puede comprenderse perfectamente que los vascos, en su migración a través de Asia Menor y Grecia, debieron percibir una especial afinidad con Dioniso-Zagreus, el dios del vino y de la fertilidad. Incluso el sobrenombre de Dioniso, «Zagreus», parece encontrar su paralelo en el vasco sikor o tsekor («toro joven»). Las diversas palabras del ámbito del vino y de la vendimia en griego encuentran su correspondencia en vasco. Citaremos sólo como ejemplos: molko en vasco, *molax* en griego (lugar del vino); lako en vasco (prensa de vino), *lakizo* en griego (despedazar o prensar); tsolin en vasco (emborrachar), *zela* en griego (vino); pedar-

pitar en vasco (cántaro de vino), *pithos* en griego (jarra de vino). El culto a Dioniso estaba unido asimismo con el origen de la tragedia griega, considerada como «canto del macho cabrío»: Zagreus tenía que morir para poder volver a una nueva vida. El mismo destino natural o «suerte» acaecía a aquellos que eran consagrados en su culto. Para el griego *tragos* (macho cabrío) no se encuentra una palabra literal en vasco, pero nos encontramos con la palabra vasca que corresponde a su sentido: akerakher (macho cabrío). Es la misma palabra que se encuentra en la radical ikar. Esta raíz verbal aparece en la ciudad ática Ikaria, que en la antigüedad era conocida por sus bailes de fertilidad alrededor de un macho cabrío. Ikaria era pues la «ciudad del macho cabrío». Thespis, el poeta y comediógrafo que vino de Ikaria, representó el año 534 a.C. la primera tragedia de Atenas: se trataba de una competición en los estadios dionisíacos a principios de abril.[9]

Con ello llegamos al final de estas reflexiones «hermenéuticas» sobre el lenguaje vasco. En su desarrollo ha integrado el culto dionisíaco del Asia Menor, con su experiencia religiosa «matriarcal», en una experiencia mundana y religiosa que aparece asimismo como «matriarcal» en sus comienzos; de este modo la originaria cultura vasca ha logrado asumir la herencia pregriega y griega de un modo creativo. Ello explicaría que la lengua vasca, en cuanto expresión de una experiencia de la realidad simbolizada matriarcalmente, pudiera apropiarse del elemento dionisíaco griego. Cuando el arquetipo mítico de lo patriarcal-masculino que ha troquelado la cultura occidental, así como unidimensionalmente a un cristianismo patriarcal, se encuentra actualmente en crisis, nuestra re-visión de la más vieja cultura de Europa y de sus simbolismos —la cultura vasca— ofrece una alternativa hoy olvidada respecto a una comprensión humana del propio yo, del mundo y de lo religioso. De este modo, los vascos y su concepción originaria y primigenia de la realidad no nos aparecen como perteneciendo al pasado, sino al futuro del hombre occidental y de la humanidad occidental. Los vascos son el símbolo de una humanidad futura integral. Lo humano no está dado, sino que ha de ser adquirido y, a menudo, incluso en resistencia contra lo inhumano, así como ganado frente a toda dominación y opresión.

1. W.F. Otto, *Dionysos, Mythos und Kultus,* Francfort, 1933.

2. M. Heidegger, *Sein und Zeit,* Tubinga, 1927.

3. K. Kerenyi, *Hermes der Seelenführer,* Zurich, 1952.

4. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* Tubinga, 1922.

5. W.J. Entwistle, *The Spanish Language together with Portuguese, Catalan and Basque,* Londres, Faber and Faber, 1951.

6. H.C. Blaud, *The Basques,* Rande Research Associates, San Francisco, 1974, § 32.

7. W. Müller «The "Passivity" of Language and the Experience of Nature: A Study in the Structure of the Primitive Mind», en J.M. Kitagawa-Ch. H. Long (ed), *Myths and Symbols. Studies in Honor or Mircea Eliade* Chicago, 1969, § 227-240.

8. G.W. Elderkin, *Zagreus in ancient Basque Religion* Princeton (New Jersey), The Princeton University Store, Printed in Germany at J.J. Augustin, Gluckstadt, 1952.

9. Elderkin ofrece la siguiente síntesis: «Una visión del material aquí estudiado parece indicar que el País Vasco tuvo contactos con las lenguas de la Grecia antigua, probablemente con la Grecia micénica y sus vecinos, antes de que los vascos llegasen a su actual país. La semejanza de una palabra vasca con una palabra griega puede ser equívoca, pero cuando ciertas semejanzas se combinan formando un grupo congenérico la evidencia tiene que ser considerada más seriamente. A tal respecto el grupo particularmente significante es el vocabulario de la que podemos llamar la "familia de Dionysos" incluyendo su doble "Zagreus" en Creta, Júpiter puer en Italia, la madre de Zagreus conocida como Perséfona o Kore y los cabirios. La tumba de Zagreus en Delfos y el teatro dionisíaco son fuentes adecuadas para un material léxico. Este vocabulario contiene al menos las siguientes palabras vascas, incluyendo las propias de zorro, cabra, racimos de uva, farsa: asari, kerda, aker, adakari, ainu, sikenkeria, khordaka, gothor, alko, lako, molko, morkho, tsolin y pedar. La presencia de palabras para los "racimos de uva" en esta lista está emparejada por su presencia en forma de motivos vitícolas como modelos decorativos límites en las estelas sepulcrales que se han descubierto en el territorio vasco, aunque estén en inscripción latina. Éstas revelan la presencia entre los vascos antiguos de Dioniso o Zagreus como un dios de significancia para los muertos. Las palabras para cabra pertenecen al grupo en relación con la identificación de Dioniso con un niño como en Laconia. La identidad de Zagreus y el "sikor" vasco (tsekor: "toro joven") en relación con la tumba de Zagreus en Delfos se ha de poner en connotación con la identidad de "Delphoi" (delphys-vientre) con el vasco "tsibur" (ombligo, vientre) y el sinónimo de "omphalos" (ombligo) y el vasco "sabel" (vientre). La asociación estrecha de Júpiter Puer (Zagreus) con "Tyche Biskatas" en Praeneste y la luz que arroja sobre los nombres de las provincias vascas, es fidedigno de una presencia temprana o de su llegada al País Vasco de cultos tiempo ya establecidos en Italia, Grecia y países con los que los vascos habían estado o tenían contactos» (*op. cit.* pp. 23 ss.).

1. Contradicción en la ética política del liberalismo

Conflicto entre liberalismo y democracia

La ética de la negociación política, tanto en el ámbito estatal como en el supraestatal —entre los diferentes Estados—, se ha cuestionado radicalmente en el capitalismo tardío. Como producto del racionalismo, iluminismo y liberalismo, la ética de la negociación política es, en Europa y América, la justificación ideológica de la economía capitalista en nombre de la democracia política y liberal. La democracia moderna y liberal encierra en sí misma, desde el principio, la contradicción que subyace entre liberalismo y democracia, la contradicción entre el ideal de libertad y de igualdad.

Ya Ortega y Gasset afirmaba que el concepto de democracia tiene su origen en el mundo que rodea al mar Mediterráneo, en la *polis*, en la *demos* de los griegos, en la *res publica* romana y en la tradición judeocristiana. Comunidad, igualdad y claridad son necesarias para la democracia. El liberalismo tiene su origen en el viejo concepto germánico, franco-gótico borgoñés de la independencia del individuo, de su libertad y nobleza, del derecho privado y de los privilegios. Los nobles germanos recla-

maban libertad e independencia tanto del imperio como del rey. Ellos fueron los primeros liberales, «libres» (*franci*), exigían la *franquia,* reclamaban el principio de libertad. La burguesía europea posterior retomó este principio en la forma abstracta y general de «derechos humanos y derecho de libertad». Los pueblos que merodeaban el mar Mediterráneo eran más demócratas que liberales, los germanos al revés, más liberales que demócratas. La revolución inglesa de 1688 fue la revolución del liberalismo.

Democracia y liberalismo formaron en el siglo XIX un puzzle, una mezcolanza, una mala mezcla, pero con el desarrollo del liberalismo surgió la contradicción. Las democracias occidentales se encuentran actualmente en una grave crisis de legitimación. La democracia liberal aparece, se muestra, como no suficientemente democrática ya que el liberalismo defiende un sistema económico capitalista, mientras que la democracia lo indetermina. Al mismo tiempo, la divergencia entre liberalismo y democracia se ahonda por la contradicción estructural misma del capitalismo en su forma monopolista. Las compañías internacionales, tanto en la Europa occidental como en Japón o Estados Unidos, con sus negocios, que escapan al control nacional, con sus saqueos de materias primas, sus alianzas con militares y sus conexiones con los dictadores de la Tierra, aceleran la distancia y agudizan el conflicto existente entre naciones ricas y naciones pobres. La realidad sangrante y contrapuesta que nos ofrece por una parte el beneficio capitalista y por otra parte los millones de niños desnutridos del tercer mundo, la contraposición entre la proclamación de los derechos del hombre y la opresión económica, entre el capitalismo y la intervención del Estado..., todo esto cuestiona muy mucho la hasta ahora unión democracia-liberalismo-capitalismo o, lo que es lo mismo, la democracia liberal capitalista. La subjetiva crisis de legitimación en las democracias occidentales, es decir, la apatía y cinismo de los votantes con respecto a gobiernos que apoyan y sostienen el gran capitalismo, tiende a una objetiva crisis de legitimación, basada en la misma crisis permanente que encierra la producción capitalista (inflación, paro, desconfianza en el mercado). El capitalismo moderno es un sistema de dominación en el que la «democracia liberal», en la mayoría de los casos, es la excusa para la manipulación de las masas.

Hasta ahora, la ética de la negociación política, nominalmente basada en la doctrina liberal de la igualdad de los participantes en la negociación, aunque realmente anclada en la desigualdad económica de los mismos, está afectada también por esa crisis de legitimación. Esta ética reclama (por ejemplo, en la formulación kantiana del «imperativo categórico») una ética universal de la persona, de la libertad y de la igualdad, pero en realidad está al servicio y bajo control de intereses histórico-particulares de quienes poseen el capital. Las fuentes de materia prima de la tierra no son distribuidas y controladas conforme a las necesidades de las capas de los pueblos, sino conforme a los intereses de las clases privilegiadas.

Esta ética de la negociación política, del compromiso político, de la tolerancia y del equilibrio económico aparece en el despertar de la clase media europea; es la ética del libre desarrollo del individuo, de sus inalienables derechos y, sobre todo, del derecho a la propiedad privada. El estado de derecho, autónomo y soberano es paradigma y ejemplo de la autonomía del individuo. El derecho de la libertad del individuo, formulado con el *Bill of Rights*, y el principio de división del poder deben proteger al ciudadano del poder despótico del Estado. La teoría del Contrato Social (*social contract*) de J. Locke, en la que el Estado, fundamentado en el consenso popular, ha de defender los derechos fundamentales de la persona —vida, libertad, propiedad— era una de las ideas maestras del liberalismo político del siglo XIX.

El principio supranacional del derecho a la libertad e igualdad de derechos de todos los Estados entre sí y de los grupos étnicos dentro del Estado (defensa de las minorías, autonomía regional) debía ser el garante de aquella *Ewigen Frieden*—paz eterna— soñada por Kant. Las normas para la paz, guerra y neutralidad, formuladas ya por H. Grotius en su libro *De jure belli ac pacis*, deben regular las relaciones de los pueblos. El ideal del antimilitarismo, del pacifismo y de la no intervención de un Estado en los asuntos de los demás deben asegurar y proteger el equilibrio de las relaciones entre los mismos.

La ética burguesa de la negociación política llevaba consigo conflictos político-sociales, que en la sociedad aristócrata-feudal y en el mundo del absolutismo estatal fueron solventados por medio de la guerra, la fuerza, la arbitrariedad de los príncipes; en el futuro deberán ser solucionados políticamente, es decir, de forma liberal y democrática. Esto suponía situar la pregunta fundamental, la relación entre libertad —liberalismo— e igualdad —democracia— en un plano distinto, porque el liberalismo y la democracia (recordar que aún en el siglo XIX era para la burguesía una palabra o concepto revolucionario) se habían sublevado contra el feudalismo y el absolutismo en nombre de la dignidad de la persona, de la libertad, en nombre del derecho humano y de su progreso, pero su gran contradicción interna no salió a flote hasta mediados del siglo XIX. Pronto se evidenció que el liberalismo como genuino representante de la posesión y cultura y sostenido por las nuevas ciencias entraba en clara contradicción con el desarrollo de los conceptos democracia e igualdad. Cuanto más se identifican los movimientos democráticos con el movimiento obrero de los siglos XIX y XX, tanto más se abre la distancia entre el individualismo del liberalismo y la igualdad de la democracia. El liberalismo permaneció como la filosofía del capitalismo, incluso también cuando en el siglo XX rechazó formalmente el viejo y clásico principio del liberalismo *laissez faire* y contribuyó con el Estado a una reforma y legislación social.

Después de J.J. Rousseau fue K. Marx quien, en su análisis de la producción capitalista (beneficio, plusvalía, acumulación de capital), destacó las raíces históricas no sólo de los conflictos de clase —entre la clase burguesa y la clase trabajadora—, sino también el antagonismo entre el liberalismo y la democracia. El ideal propugnado y defendido por el liberalismo —la emancipación y desarrollo del individuo, no sólo el desarrollo abstracto del Estado— sólo puede realizarse, según Marx, con el desenvolvimiento pleno del ideal democrático en un futuro socialismo. La emancipación política, según el modelo liberal, sólo lleva al hombre, en opinión de Marx, al egoísmo moral del individuo y no a una sociedad y solidaridad más humana. El

liberalismo, como la gran idea libertadora de la burguesía en el tiempo que va desde el absolutismo decadente de los monarcas y el amanecer de la democracia política y económica del socialismo, ha evolucionado hacia una ideología sustentadora del monocapitalismo internacional. La división entre libertad y desigualdad económica se ha agrandado. La doctrina formal del liberalismo, que propugnaba libertad e igualdad, en su desarrollo con el capitalismo se ha manifestado como una realidad que provoca esclavitud y desigualdad. El concepto «democracia liberal», en la actual fase histórica del capitalismo, de las clases pudientes se enfrenta a la aspiración democrática, con frecuencia revolucionaria, de las masas desposeídas de la Tierra. El liberalismo permanece como la caduca ideología del capitalismo, que se une claramente a la ideología conservadora o neoconservadora. En una palabra, el liberalismo burgués es opuesto a la democracia, y la democracia de los trabajadores y clases no capitalistas contradice al liberalismo burgués.

Por tanto, la ética de la negociación política comparece en este ámbito como ética de la ventaja y utilidad, «utilitarismo» de Hume, Benthan, J. St. Mill o como ética por la lucha o competición.

La «racionalidad burocrática» (M. Weber) de la industria, tecnología y administración y la «racionalidad instrumental» (J. Habermas) de la ciencia moderna apoyaban este modelo humano racional, impersonal, vaciado de toda humanidad; y en el que, conforme a la teoría empirista-positivista del conocimiento, los hechos objetivos se han separado nítidamente de los valores subjetivos (Hume).

La fe en la competencia de mercado convirtió a este modelo en paradigma de las negociaciones políticas. El modelo competitivo se conformaba a las leyes vigentes en el mundo de los astros de Newton, es decir, así como aquí la atracción y rechazo son consecuencias de la ley de la gravitación, allí, en el mundo competitivo, la oferta y demanda se rigen por la ley del mercado. Lo que subyace en la economía de mercado del capitalismo burgués es el valor cuantificable del cambio, no el valor cualitativo de utilidad de los objetos. ¿Qué ocurre entonces? Pues que, conforme al modelo individual humano egoísta, se llega a considerar a la persona como un género cambiable y sustituible en

el mercado, vaya, como un *objeto* cómodo. Dentro del modelo social capitalista el trabajador aparecía como fuerza de trabajo objetivable, en una palabra, como objeto de cálculo para provecho del capitalista. En el feudalismo precapitalista, las relaciones personales e internas, cercanas, que existían dentro de aquella sociedad corporativamente organizada, se transforman y cambian, en la burguesía liberal capitalista, en un tipo de contactos abstractos, fríos, impersonales. Aquellos lazos religioso-morales que tramaban y configuraban el orden social del medioevo se disuelven ahora para convertirse en relaciones individuales, seculares y plurales, que buscan sus propios intereses. El Estado corporativo fue sustituido por el derecho de Estado, el derecho de situación por el derecho de contrato.

De la misma manera que la relación personal se entendió partiendo de la capacidad competitiva y agresiva del individuo (aquí cabe recordar que el modelo humano dibujado por Hobbes: *homo homini lupus* se acercaba más a la realidad del capitalismo que a la del liberalismo tardío), de la misma manera se entendía el orden internacional: cada nación en rivalidad y competencia con las demás. La política y diplomacia internacional descansa todavía hoy, incluso allí donde se ha comprobado con más claridad lo inservible y caduco que es el modelo liberal del equilibrio —en vista de la terrible desigualdad ecocómica—, en la doctrina de *Balance of Power*. Este modelo, que a partir de la segunda guerra mundial y bajo la hegemonía del capitalismo yanqui se ha convertido en el modelo de la política exterior americana, encierra la misma contradicción que existe entre el individualismo y el comunalismo. El *Balance of Power* presupone una disposición e interés por la sociedad, un consenso democrático y humano entre los derechos de los pueblos, esto por una parte, pero por la otra supone un enfrentamiento y una rivalidad político-económica entre los Estados e intereses de las clases dominantes, rivalidad que pone en peligro el ideal de equilibrio internacional. Esta política de *Balance of Power* se ha convertido en política de *Balance of Terror* debido al desarrollo nuclear, gracias a la igualdad de las superpotencias, a los conflictos económicos entre Estados ricos y pueblos subdesarrollados, debido al conflicto que surge entre el necesario crecimiento económico en el capitalismo y la grave amenaza que ello origi-

na en la naturaleza, y por último, gracias al conflicto surgido entre producción y abuso de energía (basta echar un vistazo a la sobreseida crisis del petróleo). La desintegración de este modelo social individual-capitalista y la desintegración del modelo humano de la burguesía es allí, incluso donde como en EEUU, Europa occidental, Japón... la poderosa ideología de mercado y la sociedad de consumo han asimilado al trabajador y le han adormecido su capacidad de crítica a través de los medios de comunicación, decíamos que incluso aquí es cada vez más clara. Y es que ya nadie puede cerrar los ojos al antagonismo existente entre naciones capitalistas, como por ejemplo entre EEUU y Japón, nadie puede ya ignorar la agresividad entre productores y compradores de petróleo o la desconfianza creciente entre naciones ricas y naciones pobres. Estas sociedades capitalistas tienen que recurrir, cada vez con más frecuencia, para salir airosas de sus graves contradicciones, y en nombre de la «salvaguardia» de la democracia liberal, a estructuras y medidas represivas. En marzo de 1976 notaba la revista americana *Business Week* que el alto grado de paro «has created an economic situation that is eerily reminiscent of Karl Marx's predictions». Ni que decir tiene que esto vale más para el 1982.

2. De la ontología de las relaciones de las cosas a las relaciones de las personas

La ética moderna de las relaciones políticas se orienta hacia un individualismo posesivo en el intercambio económico de mercancías y servicios. Se fundamenta en el concepto viejo y nuevo metafísico de «substancia» (Aristóteles y Descartes). El pensamiento liberal-capitalista entiende a la persona como individuo, aislado de toda relación social y regido y traspasado por sus propios intereses y, por tanto, en competición con otros. Es decir, y siguiendo este razonamiento, la teoría política liberal reconoce solamente valores y metas «subjetivistas», dependientes de la valoración y elección personal. Niega todo valor objetivo y común. El liberalismo no puede permitir, por razones ideológicas, la otra alternativa democrática del socialismo, en la que la individualidad y la comunidad se compenetran e incluyen. El

individuo es concebido y entendido en analogía a lo que pasa en el mundo de los objetos y de las cosas. La producción capitalista dio a la ontología de las cosas su basamento económico-social.

Tal y como K. Marx explicaba en un capítulo de *El Capital,* «el carácter fetichista de los objetos» en el capitalismo adquiere en la relación social de los hombres la forma fantasmagórica que existe en la relación de las cosas. En el centro de esta ontología de las cosas está el individuo aislado, desarraigado de la comunidad, solo, degradado por el capitalismo a mero objeto. La tan cacareada libertad no existe como «libertad positiva», como realización socio-personal, sino exclusivamente como «libertad negativa» (Isaiah Berlin), como libertad libre de coacciones externas. Esta ambigüedad del concepto «libertad» del liberal capitalismo queda formulada en la dialéctica del trabajo «libre», en el «contrato de trabajo», por el que el trabajador se libera de la esclavitud pero en el que el trabajador no tiene ningún poder en el capital ni en la producción. «Independencia sin relación». «Yo sin los otros», «libertad sin realización personal»... Estos conceptos caracterizan al individuo del liberalismo político y económico. Toda relación personal será valorada según un «resultado provechoso». Persona y comunidad se autoexcluyen en la concepción liberal capitalista. En el modelo ontológico de los objetos están en rivalidad no sólo las cosas, sino también las personas: el ser más unos significa el ser menos otros, el beneficio de los unos significa el perjuicio de los otros. Este criterio vale también para las relaciones políticas: negociar es siempre en interés y en beneficio de los económicamente más fuertes. «En interés de EEUU», «en interés de las naciones productoras de petróleo», «en interés de la seguridad nacional»..., son frases que, por sí mismo, hablan. Inolvidablemente describió Tucídides las negociaciones políticas, en el diálogo de Melier, poco antes de entrar en liza la pequeña isla de Melos con la poderosa Atenas, señora del mar. Con el bloqueo, el hambre, la muerte de todos los hombres y la esclavitud de mujeres y niños se ha impuesto Alcibíades a Melos, en el 416 antes de Cristo; el principio de la fuerza se ha impuesto al principio del derecho y de la justicia. Sin embargo, se han recordado las palabras de Pericles, relatadas también por Tucídides, en homenaje a la demo-

cracia de Atenas, como pura justificación del imperialismo ateniense. La reciente masacre de Beirut no dista mucho del baño de sangre de la isla de Melos.

La futura ética de la solidaridad entre el individuo y la comunidad, que cuestiona al liberalismo y al capitalismo, supone una ontología de las relaciones de las personas. Mientras tanto es necesaria una revolución cultural, que descubra y desmitifique los presupuestos ontológicos de los objetos defendidos por el liberalismo y capitalismo. La *persona* se encuentra a sí misma si se «regala» a los demás. En un concepto bíblico está expresada esta idea: se gana a sí mismo, si uno mismo se pierde. La libertad de uno no excluye a los demás (modelo de los objetos), sino que *incluye* a los otros (modelo personal). La ética del mundo ontológico de las cosas, de la utilización provechosa o perjudicial, de la oferta y la demanda, debe transformarse en una ética de la preocupación y asistencia por los demás, en una ética de la cooperación y ayuda directa. Esa será una ética de la emancipación del liberalismo y capitalismo, de la libertad económica e igualdad en una democracia socialista. Ella es una ética social y económicamente justa para todos, supone un nuevo orden social y una nueva comunidad política. Cuanto mayor sea el antagonismo entre liberalismo, capitalismo y democracia, no sólo en el plano nacional, sino incluso internacional o mundial, más difícil le va a resultar a la actual ética liberal de las negociaciones políticas salvar a la humanidad de la revolución o anarquía, provocada por el mismo capitalismo.

Apódosis: al pueblo vasco, símbolo de libertad e independencia entre las naciones europeas

Quisiera felicitar a todos los que organizaron y contribuyeron al Congreso sobre «Los Derechos Colectivos de las Naciones Minorizadas en Europa», celebrado en Bilbao el 1 de marzo de 1985.

Envío mis mejores deseos al pueblo vasco que se encuentra aún en su largo camino para el establecimiento de su identidad económica, social y cultural dentro de la comunidad europea de naciones.

Los vascos son, probablemente, el pueblo más viejo de Europa, único en su lengua y cultura, demócrata antes de que la democracia formal llegase a Atenas, más respetuoso con sus diferentes comunidades locales que las ciudades-estados griegas, más cercano al pueblo que las modernas utopías comunistas y socialistas y con más amor a sus tierras y sus montañas que cualquier movimiento ecologista contemporáneo.

Solamente gracias a su orgulloso refugio y defensa desde los Pirineos y a su desafiante *pathos* sobre sus colinas y laderas, pudo este pueblo, resuelto y tenaz, soportar el poder francés y español y el de todos los conocidos y desconocidos poderes políticos que precedieron a éstos.

Los vascos no tuvieron que esperar a las Revoluciones Francesa y Americana para conseguir la moderna democracia, o a la Carta de las Naciones Unidas para aprender lo que significa la democracia, lo que son los derechos y lo que es la autodeterminación de un pueblo. Todo esto pertenece a su memoria étnica y cultural y a la historia de su supervivencia humana.

Los monarcas y dictadores españoles y franceses tuvieron que aprender de él, e incluso los actuales gobiernos de ambos lados de los Pirineos tienen que reconocer el espíritu indomable, el amor a la libertad y a la independencia y el fervor por la autodeterminación que vive dentro de los vascos.

Nos gustaría pensar que la autodeterminación cultural, social y nacional de los vascos (y la de otras minorías de Europa) es ya una realidad, o al menos, un ideal próximo a ser conseguido.

Desgraciadamente, la realidad es muy diferente. La lucha por la autodeterminación continúa. Corre incluso la sangre, la de opresores y oprimidos, un factor que hace de esta historia de los vascos un asunto trágico.

Sin embargo, ha habido un comienzo prometedor, un conjunto de acontecimientos, que la gente de fuera de España olvida a menudo.

En 1975 el rey Juan Carlos I, el democrático sucesor del dictador fascista Franco, autorizó la enseñanza en la lengua vasca («Euskera») dentro de las escuelas del país vasco. Esta gran, y medio-olvidada, lengua se estudia y aprende de nuevo y se entrega a las generaciones venideras.

«En el principio era la palabra.» Incluso Dios sería mudo sin «su Palabra», un silencioso y colérico Dios como aparece en los días de los patriarcas, de Moisés, Josué, de los reyes y profetas de Israel... antes de que pudiese hablar, reír y llorar con voz humana, decir sus propios misterios con palabras humanas. Y así es con los hombres, con los pueblos y las naciones. Sin la palabra, sin su lengua, sin sus poemas y cantos los hombres estarían deshumanizados, degradados, incubando su destino en un mundo sin habla y sin sentido. Sin su propia, única y reconocida lengua materna, la verdadera vida del hombre sería, como la llama Hobbes en otro contexto, «pobre, sucia, brutal y corta».

Así Picasso en su Guernika inmortalizó los proféticos días y horas de los vascos mudos, silenciosos, atormentados, sufrientes y sin habla.

Ahora los vascos, especialmente sus líderes intelectuales y espirituales, hablan de nuevo, claramente y en voz alta para el mundo entero, en su propia lengua, sobre su sueño milenario de libertad, de independencia y autodeterminación. Ellos llevan la antorcha de la libertad para todas las minorías de Europa. Ellos hablan alto. Ellos se han convertido en la conciencia política de Europa.

El Congreso de Bilbao en la primavera de 1985 atestigua este nuevo comienzo, el despertar intelectual del país vasco y su cultura, para todos nosotros que miramos con asombro, con esperanza y amor a este extraño país de los Pirineos y para aquellos vascos que luchan todavía por su oculto destino de ser un símbolo de libertad e independencia entre las naciones europeas.

RESUMEN Y CONTEXTO DEL CAPÍTULO DE F.K. MAYR

por Andrés Ortiz-Osés

La hermenéutica de Mayr, presentada anteriormente, se basa en la siguiente enunciación: nuestra cultura occidental greco-romano-germano-cristiana significa un claro avance «racionalizador», pero una pérdida de sentido de la vida, o dicho en terminología, su patriarcalismo dominante ha reprimido el matriarcalismo aborigen mediterráneo, a reganar hoy por nosotros a un nuevo nivel histórico. Como el apartado anterior presenta la síntesis de diversos estudios del autor realizaré un resumen más amplio de su doctrina antropológico-filosófica, refiriéndome especialmente a sus trabajos en la *Revista de Filosofía* en lengua flamenca de Lovaina.

Para F.K. Mayr el paso en la Grecia clásica del matriarcalismo mediterráneo originario al patriarcalismo indogermano invasor está axiológicamente representado en símbolos, mitos y arquetipos. Podríamos comenzar citando a Aristóteles *(Eth. Nic.,* I, 13), según el cual las pasiones a-lógicas deben referirse «obedientemente» al *logos* racional como a un Padre. De este modo, aparece devaluado lo alógico-sensible-material («materia» y «*mater*» están emparentadas) frente al nuevo dios patriarcal *Logos*-razón. En verdad, la realidad en su «ser», sentido o *logos* es cuasi-tautológicamente definida por el propio Aristóteles como «lógica» (*Phys.,* II, 2; *Met.,* 1014b 16 ss.).

Pero ya en Platón, en efecto, comparece la devaluación de la vieja categoría matriarcal de «materia» (principio femenino) por la de «forma» (principio masculino activo-dominante) (*Timaios,* 50 c-d). En el mito de la Caverna se asocia el mundo de la realidad con el mundo masculino de fuera (la luz, el sol, la claridad) frente al fondo de la gruta y su simbolismo ancestral femenino (la oscuridad, las sombras, lo móvil). La vieja *physis* divinizada y su «Génesis» da paso al «Ser» y su «naturaleza» inmutable (Parménides), y el lenguaje místico-simbólico será desplazado por el lenguaje «lógico», e incluso el propio lenguaje con su retórica por las ideas claras-distintas (ver final del Crátilo). La dialéctica ascensional o heroica, en definitiva, va de lo concreto a lo abstracto, de lo sensible a lo inteligible, de la existencia a la esencia, del cuerpo al alma, de lo inferior a lo superior, de lo mezclado a lo puro, de lo femenino-contaminado a lo masculino-puro (cfr. *El Banquete*): de *mythos, eros* y *pathos* a *logos.*

F.K. Mayr ha visto en este desplazamiento, aquí simplificado pero analíticamente estudiado por él, un desplazamiento simbólico de la experiencia «matriarcal» de la vida y su lenguaje (lengua materna: *doxa: sensus comunis*) a una experiencia patriarcal-racionalista (lenguaje artificial definidor-delimitador: monología). La nueva filosofía y la ciencia racionalista basa su estatuto en un sistema lógico-sintáctico de significados unívocos devaluando su origen y sentido plenario: la comunicación pragmático-interaccional fundada en la analogía.

Con la supervaloración de la representación eidética se desechará como meramente emotivo-irracional-mujeril o infantil (!) todo aquello que no pertenece al reino de la «representación», sino de la mera «presentación» (el mundo dionisíaco de la experiencia viva, de la «voluntad», de lo impensable o indecible). Con ello se funda la preeminencia del objetivismo espacial-nominal frente al subjetivismo tempo-verbal, del ver frente al oír, de la verdad categorial-predicativa sobre la verdad comunicativo evenencial. Mayr ha propuesto al primer Wittgenstein como representante de un tal racionalismo, frente a Heidegger considerado como representante de un modo de comprensión por «precomprensión» (de aquí que Heidegger recupere la *Lebenswelt* o mundo vital como horizonte presupuesto en todo supuesto, pues an-

tecede incluso a una ciencia que se cree, en pura autoposición, como sin presupuestos).

Pero como ha mostrado el propio Wittgenstein, no es posible decir directamente la «forma lógica» de la realidad sino que, en el mejor de los casos, se muestra indirectamente y, por tanto, como indecible (!). El sentido es in-objetivable, no-manipulable por nuestras técnicas analítico-instrumentales. Para acceder al sentido antropológico se precisa trascender el mero significado abstracto y recuperar una comprensión por participación. Y es que, como dice Schnitzler, «el sentido tiene únicamente significación y posibilidad de ser tal por la aceptación-captación del sinsentido». El lenguaje está con-diccionado por el *alogon*, y su significancia antropológica es situacional. Por ello, reganar por encima de nuestro racionalismo patriarcal, el contexto matriarcal-naturalista, equivale a abrevar nuestra tradición escrita (*logos* monológico) en el *logos* solidario de la comunicación oral, la teoría en la retórica, Pitágoras en Heráclito, lo anal-literal (galaxia Gutemberg) en lo oral-auditivo, lo bello-visto bajo la «luz» de sus límites (de-finición, de-limitación: *peras*) en lo bueno-amado bajo la «oscuridad» de la caverna (*apeiron*).

Desandar el camino andado significa dar nuevo sentido a nuestra civilización dualizada. Significa situar al Hermes fálico de nuestra tradición en su origen y contexto matriarcal-naturalista: como piedra erguida en honor a la Gran Madre, como el falo fecundador de la Madre gestadora, como enviado de la Diosa Tyje. Mayr nos ha recordado que el Hermes-pétreo patriarcal procede de un Hermes-piedra matriarcal, ya que «herma» indica piedra sacra, trono de la Gran Madre. Sólo a través de esta revisión axiológica podría volver a ser la filosofía como sabiduría femenina una egegria ocupación de «hombres», frente a la sentencia patriarcal de Pericles: «nosotros filosofamos, y no nos ocupamos en cosas de mujeres».

Bibliografía

Además de los trabajos citados, consúltese de F.K. Mayr: *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte* (1972). *Gott in Welt* (Homenaje a K. Rahner), Fri-

burgo, 1964. *Lexikon für Theologie und Kirche* (1964). *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1964). *Theologie und Glaube* (1973). *Zeitschrift für katholische Theologie* (1968). *Theoligische Quartalschrift* (1872). *Revue des études augustiniennes* (1972). *Zeitschrift für philosophische Forschung* (1973).

Asimismo su *Geschichte der Philosophie,* de la que ha aparecido la filosofía griega, y su obra en prensa *Philosophical Hermeneutics.*

Finalmente, véase: *Wissenschaft und Weisheit* (1973), así como *Die Dialektik bei Hegel* (Universidad de Innsbruck, 1963).

EPÍDOSIS SOBRE LA MITOLOGÍA OCCIDENTAL

por Andrés Ortiz-Osés

SIMBOLOGÍA DE NUESTRA CULTURA

Quisiera partir de una constatación previa: que hablar de (nuestra) «cultura» no indica hablar sólo de nuestras ideas, pues entendemos por cultura el modo de habérselas el hombre con la realidad; de aquí que el acceso a la realidad sea siempre ya, cultural, ya que la realidad comparece como interpretada, mediada, trabajada. Llamamos «cultura» precisamente a esa mediación: la cultura, que especifica al hombre, se instala en ese *hiatus* entre la realidad y nosotros —*hiatus*, hueco, distancia en libertad como liberación del atenimiento a la inmediatez que caracteriza al animal (A. Gehlen)—. Así pues, examinaré la cultura en cuestión —nuestra cultura— como la que es: como un lenguaje, reentendiendo a su vez «lenguaje» no como mera articulación de ideas sino como articulación subyacente, o sea, como forma de vida (*Lebensform:* Wittgenstein, Habermas). La experiencia antropológica que un lenguaje cultural dice es plural, y ha de ser expuesta en un modelo multifactorial, cuyo nivel determinante en última instancia está constituido por el nivel psicosocial; en efecto, todo cuanto decimos y hacemos se realiza en ese lugar de intersección de individuos y sociedad.

Situado mi discurso, accedo ahora a introducir el concepto de lo «patriarcal» con que califico y, en parte, descalifico a nuestra cultura occidental. Calificar a nuestra cultura de patriarcal

es calificarla, en primer lugar, de racionalista: en nuestra cultura racionalista se da el paso de la vieja concepción de la realidad como potencia-energía (femenina) a la conceptuación como acto-poder (masculino); y así, mientras que aún en la mitología vasca se vive la realidad como transida de energía (*adur*) que transita como «mana» por todas las cosas bajo la omnipujanza de la Gran Diosa Madre Mari o Amaya, encargada de equilibrar esta energía homeostáticamente, en el pensamiento clásico griego se interpreta la realidad como «ser» estático. Este vaciamiento y disecación de la realidad como energética en la realidad como «ente», se corresponde con el correlativo disecamiento de las originarias divinidades ctónico-terráceas en los nuevos dioses inmóviles-abstractos (cfr. el dios aristotélico como mero *motor inmobilis* final y ya no originario), así como en la consecuente reducción del intercambio de bienes al cambio de dinero, de la *dynamis* en dínamo, de la esencia en *essence* y de la tribalidad en un Estado de «derecho» que subsume al individuo bajo la idea general de ciudadano sujeto de derechos abstractos: es el paso de una experiencia totémico-matriarcal de la vida bajo la Diosa Omniparens —omniparidora y omnipariente— a la experiencia totémico-patriarcal de la vida bajo el Dios Omnipotens —ya no omnipujante sino omnipotente o todopoderoso, cuya secularización es nuestro Estado—.

A un primer nivel de presentación general podríamos caracterizar nuestro estado de cosas como basado en la dominación de los valores matriarcal-femeninos de la vida por los patriarcal-masculinos: agresividad, competitividad, apropiación, conquista (ideal caballeresco), falicismo. El autoritarismo inherente a nuestra civilidad se basa, como vio Horkheimer, en la denegación, opresión y represión de la propia feminidad, de modo que esta opresión-represión del principio masculino dominante sobre el femenino dominado, puede interpretarse como simbólica o paradigmática de nuestra cultura, la cual basa su virtud en una perentoria actitud patriarcal («*virtus*» viene de «*vir*»). Asumir la propia feminidad renegada y resimbolizar nuestra cultura desimbolizada, aparece entonces como tarea prototípica para poder reganar nuestra creatividad fenecida. Mas antes de entrar a proponer hipotéticas soluciones y disoluciones, quiero organizar mi discurso por partes: se trata de delimitar el concepto de

lo matriarcal-patriarcal, así como de su realidad o realización. Comencemos.

El factor fundacional greco-cristiano

El comienzo de nuestra cultura patriarcal occidental se sitúa en la cosmovisión griega. El *corpus* de la metafísica clásica da cuenta de un desplazamiento de las categorías matriarcal-naturalistas por las nuevas patriarcal-racionalistas, de modo que *logos* suplanta a *mythos, nous* a *eros,* el ser (on) al devenir (génesis), *eidos* a *aisthesis,* la esencia a la existencia, la forma a la materia, el acto a la potencia, lo nominal-abstracto-espacial a lo temporal-sensible-verbal, la definición y delimitación a lo indefinido e ilimitado-caótico (*apeiron*). Este disecamiento de la Natura como *physis* emergente (*natura naturans*), divinizada aún en los presocráticos, en mera *natura naturata* (natura como *essentia*) se corresponde con la desvalorizción de las viejas categorías material-matriarcales (materia viene de «*mater*») por las nuevas formal-patriarcales (Platón propone en el *Timeo,* 50, c-d, la caracterización de la «forma» como in-formación patriarcal frente a la devaluada «materia» pasivo-plural matriarcal, mientras que Aristóteles hablará en la *Ética a Nicómaco,* I, 13, de que las pasiones a-lógicas deben obedecer a la razón —*logos*— como a un padre). Este desprecio de lo material-sensible-receptivo-plural se corresponde con el desprecio heleno de la mujer, metonímicamente simbolizada por la materia natural, por parte del varón y sus virtudes activo-formadoras. Ahora bien, el lenguaje de la filosofía clásica y sus categorías dualistas (dualidad que privilegia al miembro lógico-patriarcal) sólo puede entenderse como articulación simbólica de una experiencia antropológica coimplicada. En efecto, la preeminencia de las categorías masculino-racionalistas no expresa sino el dominio de los invasores nómadas indoeuropeos los cuales, procedentes del Cáucaso y del Danubio, invaden a partir del 2000 a.C. Grecia y alrededores, destruyendo la cultura aborigen mediterránea de signo matriarcal-agrario: es la cultura indogermana patriarcal la que impone sus nuevas categorías agresivas (*logos,* razón, Zeus, Apolo) a la cultura sedentaria mediterránea con sus dio-

sas de la fecundidad-fertilidad, la divinización de las fuerzas cíclicas naturales y sus cultos dionisíacos. J.J. Bachofen ha descrito perfectamente el advenimiento de la era patriarcal simbolizada en el nuevo héroe Orestes, el cual, con ayuda de Apolo, conculca el viejo derecho «natural» de la consanguinidad materna imponiendo el nuevo derecho arbitrariofictivo «cultural» de la consanguinidad paterna (cfr. la *Orestiada*). H. y G. Thomson ha categorizado este paso de un incierto matriarcalismo aborigen mediterráneo (de signo afro-asiático) a un cierto patriarcalismo indogermano, que se impone en Occidente, por el paso de la categoría-tipo Moira a la de Nomos: mientras que la categoría típicamente matriarcal-mediterránea de Moira mienta no sólo el «destino» universal natural sino el particular de todo hombre que viene a este mundo y al que, como hijo de la Madre Tierra, corresponde en suerte o lotería un lote de terreno que se sorteaba (Moira significó destino, suerte y agro sorteado), la categoría típica patriarcal-racionalista o indogermana de Nomos, que suplanta a aquélla, significa ley y racionalización-delimitación de un campo ahora a-propiado.

Si ahora volvemos al segundo factor cofundacional de la historia occidental, o sea, al cristianismo, nos encontramos con una evolución paralela de un estado de religiosidad popular de signo matriarcal-naturalista (religión popular hebrea en Mesopotamia) a un posterior estadio patriarcal-racionalista (monoteísmo de Abraham a partir del 2000 a.C.). Como ha demostrado F.K. Mayr, entre otros, la primitiva religión popular hebrea fue politeísta y su panteón regido por una trinidad al frente de la cual estaba la diosa Elat, su esposo El y un hijo (Shaddai). A partir del nomadismo abrahámico se impone la preeminencia del Dios-Padre El, que, en su exclusivismo, belicosidad y celos, no admite otros dioses, rebajando las fuerzas naturales a «meramente» naturales: así hay que entender la lucha consiguiente del Yavé de Moisés contra los dioses de la fertilidad y el culto a los «materiales» de que están fabricados dichos Baales. Jesús de Nazaret representa, a nuestro propio entender, un paréntesis o, si se prefiere, un cierto resurgimiento de la vieja religiosidad popular hebrea de signo matriarcal, ya que la nueva religión por él predicada no es la Ley antiguo-testamentaria, sino la nueva-vieja ley del amor incondicional simbolizado en el Espíritu San-

to, el cual fue originariamente interpretado por Gregorio Nacianceno, el Pseudoniseno, Agustín, etc., como la Gran Madre Eva, es decir, con los atributos de la Gran Diosa Madre. En verdad, el propio amor predicado-practicado por Jesús de Nazaret adquiere caracteres «creacionales» que superan la mera «productividad» y, así, el amor neotestamentario obtiene sentido aun como incorrespondido. Pero la genial teoría y praxis nazarena quedan vaciadas en la Iglesia oficial, en la que el amor originario (*hesed, agape*) se devalúa en mera caridad, mientras la jugosa divinidad predicada por el Cristo se reconvierte en el Dios patriarcal abstracto-inmóvil («*Deus est ipsum esse abstractum*»: Tomás de Aquino). De este modo y finalmente, vence en Occidente oficialmente la línea de pensamiento que va de la derecha aristotélica a la derecha hegeliana, quedando relegada la izquierda aristotélica y la izquierda hegeliana al inframundo del materialismo-matriarcalismo que, como herético, transita en nuestros pensadores hispano-arábigo-judíos medievales con su cuasi panteísmo y fresco naturalismo. Como ha mostrado E. Bloch, la descalificación de la Materia (*Mater Formarum*) por la Forma, significa la alienación-enajenación de nuestra Común (comunalismo) Naturaleza (naturalismo) Sensible (sensibilidad: Feuerbach) por parte, diríamos nosotros, de una Forma entendida como Formación cultural y social (psicosocial) patriarcal. Pero antes de sacar conclusiones apresuradas, conviene enmarcar la cultura greco-cristiana, que constituye nuestro mundo occidental, en el eje de una evolución aún más general.

La paralelidad de la evolución onto-filogenética

Se trataría ahora, brevemente, de enmarcar el desplazamiento señalado de las categorías matriarcal-naturalistas por las categorías patriarcal-racionalistas en el origen de nuestra cultura occidental, en el esquematismo más general, y que le sirve de falsilla, de la evolución ontogenética o individual y filogenética o de la especie humana.

De acuerdo a las investigaciones de la escuela jungiana de Eranos, y muy especialmente al psicoanalista judío Erich Neumann, la evolución del niño al hombre funciona como paso de

una situación originaria «urobórica» de cuasi incesto con la Madre, a su posterior diferenciación, separación, racionalización, distinción y desapego. Este paso de la coimplicidad del niño con el Inconsciente matriarcal-femenino a su posterior consciencia crítico-racional de signo masculino, está bella y reiteradamente narrado en el mito del nacimiento del héroe patriarcal que, venciendo al inframundo mítico-mágico de lo matriarcal-femenino (simbolizado en el Uroboros o dragón-serpiente que se muerde la cola inmerso en las aguas genesíacas de las cavernas), se eleva, espada fálica en mano, al supramundo celeste de la razón clara y distinta como héroe solar individualizado. El héroe patriarcal, cuyo prototipo es Heraclés, procede por desprendimiento de su útero materno (Heraclés viene de «Hera») fundando nueva genealogía: en los diversos mitos del Huevo Cósmico este héroe separa los cielos (yema) de la tierra (clara), simbolizando así la separación de los extremos que cohabitan en la escena originaria del coito parental. Ahora bien, este héroe que se interpone entre la madre-tierra y el padre-cielo, accediendo así a su propia toma de consciencia fálico-racional desidentificándose con la Madre e identificándose en el Padre (y lo que representa arquetípicamente: el poder, la ley-norma, la cultura vigente-dominante, la razón), patentiza que su propio eros masculino proviene de un eros femenino (o Hera) más fundamental: es la tesis de la *basic feminity* de acuerdo con la cual el falicismo masculino originario depende de la Gran Madre, pues el Hijo es primero el falo de la Madre (cfr. el mito de Isis y Osiris). El *mysterium fascinosum ac tremendum,* lo numinoso, es originariamente matriarcal-femenino; y ello no ha de entenderse de un modo meramente mitológico sino también biológico: la materia genesíaca femenina no solamente es quien informa al feto hasta la quinta semana, sino que ella misma puede reproducirse sin ayuda de semen masculino (cfr. *Die Verweiblichung als Schicksal?,* Herder).

Si del esquematismo de la evolución ontogenética pasamos al de la evolución filogenética o de la especie, nos encontramos hoy con que la vieja hipótesis de que la evolución individual repite a la colectiva ofrece nuevos argumentos en su favor. De acuerdo con las hipótesis equivalentes de E. Bornemann, O. James, D'Eaubonne, Jonas, Biedermann, Delporte, podemos reconstruir

nuestra historia específica de acuerdo a un proceso de diferenciación, racionalización y masculinización del Paleolítico al Neolítico. En realidad podemos distinguir una doble evolución paralela: por una parte, podemos hablar en el Paleolítico del tránsito de una «Magia de la fertilidad-fecundidad» en favor de la especie específica y originariamente femenina (verificada en la presencia de diosecillas de la fertilidad, Venus de la Gravette, vulvas y conchas encontradas) a una posterior «Magia de la caza» en favor del individuo ya específicamente masculina (aunque en dependencia y referencia a la originaria Magia de fecundidad-fertilidad exclusivamente femenina [cfr. al respecto el relato de Frobenius en A. de Riencourt, así como el hecho de que los chamanes masculinos revelen formas femeninas]). Paralelamente, en el Neolítico se puede reconstruir el proceso que va de unas sociedades agrícolas de signo matriarcal (la primitiva agricultura de azada es femenina) a su posterior masculinización-racionalización basadas en la apropiación masculina de la agricultura como agricultura de arado, así como en la racionalización, tecnologización y comercialización que llevan al nacimiento de la ganadería (que viene de «ganar», como pecunia de «*pecus*»). Tanto en la evolución ontogenética como en la hipotética evolución filogenética parecemos confrontados a un mismo rictus antropológico: el paso de lo indiferenciado a lo diferenciado, de la naturaleza a la cultura, del inconsciente a la consciencia, de la tribalidad a la Estatalidad, de Moira a Nomos. La generalidad de un tal esquematismo, sin embargo, hace necesario el anclaje en campos más circunscritos a partir de los cuales sea acaso posible hablar con más exactitud de las categorías de lo matriarcal-patriarcal, cuya delimitación es necesaria si es que quiere tener algún sentido propio la adjetivación de «patriarcal» a nuestra cultura occidental. Los trobriand de Malinowski y los kabyla de Bourdieu nos servirán perfectamente ad hoc.

Verificación de lo matriarcal-patriarcal

Elegimos el estudio sobre los trobriand de Malinowski como escenificación de una sociedad matriarcal con su correspondiente

cultura naturalista. A pesar de las acotaciones realizadas de Jones a Ortigues, la sociedad trobriand se nos ofrece como verificación concreta de una estructura psicosocial matriarcalista: en efecto, la madre y lo que representa no solamente es el centro de la vida a un nivel mitológico y psíquico, sino también a un nivel económico-social, ya que es el clan materno el depositario de la herencia y su comunicación, de modo que el padre no sólo no cuenta psicológicamente (pues no se admite su real efectividad generadora o específicamente procreadora) sino tampoco social-económicamente (en el sentido de que trabaja para su *oikos* matriarcal, o sea, para su madre-hermana a quien va a parar su herencia). La presencia del hermano de la madre (tío materno) como autoridad es relativa y delegada por su hermana. En todo caso el padre real carece de la verdadera autoridad respecto a su hijo real, del que, como dice Malinowski, no es sino un buen compañero. Todo esto, más el lento y «natural» destete del niño respecto a su madre, así como una peculiar libertad sexual, hacen de la sociedad trobriand un lugar en donde el complejo de Edipo como conflicto hijo-padre por la «obtención» de la madre resulta anulado o relativizado; según nuestro autor, el complejo de Edipo es típico de nuestra sociedad occidental «edípica» basada en la represión patriarcal de lo matriarcal que queda, de este modo, conflictualizado del modo más negativo.

Si nuestros contemporáneos trobriand de Oceanía sirven de verificación al complejo matriarcal, nuestros vecinos los kabyla de Argelia sirven para ejemplificar nuestro prototípico complejo patriarcal. P. Bourdieu ha ofrecido un tablado de la sociedad y cultura kabyla dividida entre la simbólica femenina de la «honra» tabuizada y la simbólica masculina del «honor» como pundonor (*nif*), a cuyo servicio aparece aquélla. La honra femenina es, así, honra-de (honra-del honor propio del varón). A su vez el honor masculino, en cuanto «pundonor», aparece como el amor propiamente tal, es decir, como amor propio. Las propiedades de este amor propio son sintomáticas: la propia casa, la mujer y los fusiles (pues los fusiles sirven precisamente para defender el honor propio de la honra apropiada). Todo el universo del discurso kabyla, su axiología y economía, gira en torno a la categoría dominante del «honor»: es bueno lo que es bueno

para su incremento, y malo aquello que lo deshonra. A partir de esta tipología kabyla, los discípulos de P. Bourdieu —Boltanski y Miceli— han aplicado la misma reja simbólica a nuestro mundo occidental, llegando a la conclusión de que su gramática psicosocial profunda aparecería dicotomizada entre las categorías patriarcal-masculinas dominantes sobre las categorías matriarcal-femeninas dominadas (y así, nuestra propia cultura y sus «carreras» aparecen dicotomizadas entre el polo patriarcal-dominante propio de la cultura «dura» —técnicos, terratenientes, políticos, militares— y el polo matriarcal-dominado propio de la cultura «blanda», propia de las carreras de letras o eclesiástica). Con ello estamos medianamente preparados para preguntarnos por última vez por la posibilidad de hablar con sentido de lo matriarcal-patriarcal.

Matriarcalismo y patriarcalismo como estructuras psicosociales

Tras tan largo rodeo, creemos poder estar en condiciones de hablar de matriarcalismo-patriarcalismo con sentido, siempre y cuando sean considerados como estructuras psicosociales en las que los elementos ginecocráticos o de prepotencia o pujanza de la axiología matriarcal-femenina ofrezcan la suficiente impregnación (tal es el caso trobriand). Podríamos hablar entonces de lo matriarcal-patriarcal como de tipos real-ideales en el sentido weberiano, y las aportaciones de Nietzsche (dionisíaco-apolíneo), Scheler y, sobre todo, E. Fromm (tipo oral-matriarcal *versus* anal-patriarcal) podrían ser reintegradas en un modelo complejo cuya categorización fundamental ha sido realizado por otro jungiano perteneciente al Grupo Eranos: G. Durand (cuyas «estructuras antropológicas de lo imaginario» han sido objeto de parcial formalización por L. Apostel). De acuerdo con G. Durand podríamos hablar de estructuras esquizomorfas o diairético-patriarcales (heroicas) frente a estructuras profundas o místico-matriarcales (estructuras antifrásicas).

Pero asimismo podríamos categorizar lo matriarcal-patriarcal con ayuda de E. Neumann: creemos que la ambigüedad fundamental de ambas estructuras psicosociales reaparece bien en la equiparación del arquetipo matriarcal-femenino (anima) con

Eros-Thanatos (el eros expansivo coimplica a thanatos como dinamismo de reversión al útero materno: la Madre Natura como Origen y Fin, Paridora inicial y Reparadora final), así como respectivamente del principio patriarcal-masculino con el arquetipo del *animus* en cuanto coimplica consciencia racional —cultura vigente, o sea, como «principio de la realidad» (en su sentido positivo o realizador y negativo o represor)—. De este modo, pensamos resolver fundamentalmente el «enigma» del arquetipo matriarcal de la la Gran Madre en su profunda ambivalencia de Vida y Muerte, Eros y Thanatos, Amor y Destino. Esta ambigüedad esencial al simbolismo y realización de la experiencia matriarcalista de la vida se extiende obviamente a la propia teoría del «derecho materno» de J.J. Bachofen, cuya obra fuera paradójicamente aprovechada primero por el nacionalsocialismo alemán (Thanatos) y, posteriormente y ante el evidente falocratismo hitleriano, por la Escuela neomarxiana de Francfort (Eros); y esta misma ambigüedad contamina al arquetipo nietzscheano de lo dionisíaco que, coimplicando a la vez caracteres eróticoexpansivos y caracteres thanático-crueles, obtienen una sobredeterminación o retroproyección de ciertos caracteres belicosos propios ya de la mitología aria.

Conclusión: fratriarcalismo y androginia

La ambigüedad es también histórica: podemos considerar con Horkheimer a la experiencia prehelénica de la Naturaleza omnipujante como una experiencia fascinante pero terrible; es la experiencia de una Super-Objetividad (la Madre Natura) imponiéndose a una visión que la internaliza y vive subjetivamente o de un modo matriarcal urobórico. Con la emergencia histórica de la racionalidad individual en nuestra civilización patriarcal occidental, es una Subjetividad trascendental la que impone su ley a la naturaleza devastada y sojuzgada (es la era de un Subjetivismo objetivado). Habría llegado la hora de la «intersubjetividad»: frente a un matriarcalismo naturalista (eróticothanático) y a un patriarcalismo racionalista (con sus conquistas pero su profunda esquizofrenia y malestar), se trataría de fundar un *fratriarcalismo* capaz de internalizar recreadoramente las

diferencias (ánima-ánimus) y capaz, por lo tanto, de asumir en nuestro caso la feminidad renegada. Esta internalización de lo matriarcal-patriarcal tanto a nivel individual como colectivo o social, significa un acto de afirmación de la autoctonía que encuentra en el viejo mito denegado del *andrógino* la enarración de su utopía. El principio de la androginia significa preconizar el principio de la dialéctica nietzscheana de la compenetración de los contrarios —fundamental principio estético (que viene de *aisthesis*) de la «biasociación» (Koestler) como baremo coimplicado en todo acto auténticamente creador (en el que llevamos a cabo una regresión a nuestro inconsciente que posibilite caleidoscopizar y recrear las relaciones *in praesentia* que comparecen rígidas y estereotipadas al nivel superficial de la conciencia)—. El temido incesto, la fijación a la Gran Madre, la reversión de nuestro complejo patriarcal deja de ser la tentación, el diablo, el mal (como lo es en Mendel), para reconvertirse en potencia de nuestra impotencia, fuerza e inspiración (en este sentido, es sintomático el miedo freudiano exacerbado ante la vuelta de las Madres y el incesto, pero es significativo que el propio psicoanálisis ortodoxo haya de admitir un cierto «complejo matriarcal» en los grandes creadores: Sócrates, Cristo, Leonardo, Nieztsche, Wilde, Mann...).

Frente a la castración matriarcal y a la deflación del yo que comporta el querer penetrar en los misterios matriarcales (Edipo lo intenta y pierde sus ojos-razón), y frente a la castración patriarcal y a la inflación del yo que reporta (Íkaro muere por querer elevarse hasta el sol), el fratriarcalismo implica la asunción de la no-castración. Frente a los valores elemental-naturalísticos y a los valores trascendental-racionales, frente a los ídolos de oro de la Tribu y al esperpento vacío del Estado, los valores personales —la *persona* como totalización, internalización y lugar de coimplicación radical—. Frente al eterno retorno del Pasado mítico y al progreso lineal de un abstracto Futuro utópico, la afirmación histérica del Presente: de un presente ausente, agujero, límite, insumisión, quicio desquiciado. A. Orensanz ha denominado esta actitud de insumisión de la intersubjetividad como «anarcopersonalismo»: se trata de la afirmación de la Fratria como engullidora de Patria y Matria.

...Pero hay también una forma casi ortodoxa de decir la he-

terodoxia. Lo diré kantianamente: matriarcalismo sin patriarcalismo resulta ciego; patriarcalismo sin matriarcalismo, vacío. Frente a la dialéctica hegeliana por superación, en donde el segundo miembro (la mediación: *Vermittlung)* racionaliza el primer miembro (la inmediatez natural) hasta hacerlo desaparecer en el tercer miembro o síntesis (desaparición teórica que parece implicar la desaparición práctica o violenta), la preconizada dialéctica nietzscheana por compenetración de los contrarios quiere decir lo siguiente: que Apolo diga a Dioniso, que *logos* diga a Eros y no que lo contradiga, que la Forma (Formación Social) diga, comunique o comunalice a la Materia, que la racionalidad articule a la irracionalidad. Porque la racionalidad patriarcal es el mero medio y mediación, mas la «irracionalidad» —en cuanto vivencia y celebración de la razón— es el fin y meta de la vida.

NOTA SOBRE LA *GNOSIS*

Toda nuestra tradición filosófica occidental se basa en el optimismo griego que juzgara el mundo como «cosmos», es decir, como *ordo* y de-limitación. El agnosticismo contemporáneo racionalista es una continuación, con un gramo de escepticismo, de dicha afirmación lineal o plana de la realidad: una realidad que, como en la Biblia, es vista como «buena» y positiva (alianza grecocristiana). *Pero* la «inconsciencia» de esta actitud racionalista resulta obvia si tenemos en cuenta la negatividad y el «mal» inherentes al mundo: éstos no son, frente a los clásicos de nuestra civilización, meros «accidentes» sino correalidades ontológicas (lo que uno aprende sin ambages ni subterfugios a partir de cierta edad y decadencias precisas).

Ha sido la *Gnosis* —los gnósticos— quien tomara absolutamente en serio el «mal», llegando a descalificar este mundo como «inmundo» y «pleno de caca» (así traduciría la fórmula del Corpus Hermeticum: *pleroma tes kakías).* El mundo, en efecto, es una negativa emanación/condensación de lo divino, una creación de un demiurgo demoníaco, una realidad atenazada por un «destino» empecatado (*heimarmene*) y un ámbito dominado por «arcontes» y «cosmocrátores» crueles.

La relación gnóstica entre el Dios trascendente y su inmanente contrapunto opaco en el mundo material, se concibe como

una escisión de la originaria *Autoconsciencia divina* a su degenerado proceso de «inconscienciación» en las creaturas, lo que es simbolizado felizmente por la «*mordedura*» o «*herida*» que la Realidad —personificada en el Hombre— sufre por parte de la mítica Sierpe, dragón-perro o demonio (una «mordedura» que, a la vez que adormece o inconsciencia, opera de aguijón o espolón para poder tomar consciencia del estado de alienación presente). En otros textos paralelos y correspondientes, la *Gnosis* presenta un proceso inverso: la *Inconsciente Divinidad* feliz sufre un proceso de «conscienciación», humanización o rarefacción/condensación, cuyo producto es el mundo del hombre: la consciencia humana es, así, la escena del *desgarramiento* de lo divino (la «mala» consciencia, la culpa y pena, el empecatamiento por lascivo o soberbio conocimiento). Finalmente, y para completar el cuadro, el grupo gnóstico maniqueo presenta en absoluto *dualismo dramático* la confrontación entre el Dios supremo y la Materia oscura negativa, sin mediación ni solución de continuidad (excepto en nuestra horrorosa situación humano-mundana de «mezcla» y «confusión» de los contrarios).

Resulta obvia en la *Gnosis* la visión negativa de una realidad mundana vista positivamente por el clasicismo greco-cristiano. Mas también resulta escapista cierto posicionamiento anti-material y anti-mundano en nombre de un puro Principio lumínico divino. Pero es asimismo claro que, en lo que respecta al mal, la *Gnosis* lo toma bien en serio: su compresencia es absoluta.

Quisiera en esta breve nota, sin embargo, ofrecer una revisión de la *Gnosis* que, a partir de Jonas, Jung y Puech, ofrece una especie de interesante metódica existencial en la reconstrucción experiencial de la vida. En esta *Gnosis dsoés* (*Gnosis* de vida), la superación de una realidad empecatada o, mejor, alienada, como es la nuestra en el mundo, no se realiza adialécticamente como en ciertos textos maniqueos sino *dialécticamente*: no hay superación de los *eones* (nuestros mundos y submundos) sino *transitándolos,* es decir, a través de su iniciático tránsito/transición (metamorfosis, pasibilidad, *Durchquerung*). El bellísimo ejemplo gnóstico de la «llama» que traga/engulle —asume— la materia puede, ciertamente, ser entendido o bien como mera catarsis ascético-espiritual o bien como real asunción/consunción de la luz al través *mater-materialista* de la cera

ardiente. A este respecto cabe citar aquí la hermosa definición de E. Neumann sobre el auténtico héroe: «el héroe auténtico no es un matador ni represor, sino un transmutador y salvador» (*Kulturentwicklung und Religion,* II, 1). Esta *Gnosis* es, así, concienciación de lo inconsciente, dialéctiva viva, recreación. Podríamos poner en correlación este esquematismo gnóstico con su propia visión mitológica de una realidad dialectizada entre el *Nous* o Dios rector originario y la *Epínoia* o «concepción» femenina: he aquí que el principio heroico masculino (*Nous*) se refracta/quiebra —herida simbólica— en y a través de la *Epínoia* femenina como relación/lenguaje/imaginación o *mediación* de caída y elevación, ida y vuelta (por ello Tertuliano tradujo brillantemente la *Epínoia* femenina intermediadora de Dios y Mundo como *iniectio*, término que no acaba de entender el propio genial H. Jonas en su *Gnosis* clásica y que, a mi parco entender, ha de interpretarse como «*in-iectio*», es decir, como «yección», mediación creadora, diseminación: lo que queda refrendado por la homología entre dicha *Epínoia* femenina cual Sofía madre, Espíritu femenino —ánima: alma: *psique*— y Hermes-Gabriel intermediadores andróginos entre Dios y la Tierra. De este modo se funda la dialéctica entre el *espíritu —pneuma—* y el alma *—psique—*, Dios y Diosa, *Nous y Epínoia,* Razón e Imaginación, *Procreación y Creación*).

Estos dos últimos términos me llevan brevemente a una última consideración. He aquí que en la *Gnosis* clásica, si bien se afirma como figura final el «Dios desconocido» bajo la simbólica del Padre, no es menos cierto que, entre los valentinianos, dicha figura es recubierta por los caracteres de lo «abismático», «prepaternidad» y «autopaternidad» que encuentra su mediación degenerada en el seno de la Madre de Vida (Sofía). Dicho de otra forma, la *Gnosis* clásica no diviniza la patriarcalidad de tipo humano-mundano, ya que ésta representa una decadente procreación: ello explica que la «culpa original» se haga provenir del negativo *querer ser padre* procreador, tal y como se narra en el mito de Abatur que ataca a su padre para ponerse en su lugar. Este último acto es en la *Gnosis* un acto de envidia y concupiscencia negativas, o sea, un acto pecaminoso de *individuación/independencia perversa* por cuanto prepotente y corrupta, pues que se quiere engendrar más corrupción. La ruptura con

el patriarcalismo intramundano es, así, explícita y consecuencia de la ruptura gnóstica con el propio mundo. Frente a lo que podríamos irónicamente llamar «paternidad responsable» aludida, basada en la entrada en el juego clásico del mundo y sus límites (*peras* como de-limitación griega), la *Gnosis* parece proponer en ciertos textos llamados no sin razón «libertinos», una especie de «irresponsables» *creación o creatividad* dialéctica improductiva fundada en la categoría de «*horos*» como tránsito/transición, mediación, lenguaje de ida y vuelta, *diseminación* (cfr. el dios Hermes como dios inseminativo/diseminativo, pero no generativo sino regenerativo/recreativo). Tenemos, pues, que ante la negatividad del mundo caben dos opciones: la ascesis o huida y la asunción/transitación al través crítico de su estercolero a la búsqueda de la mítica Perla perdida cual «ánima» en pena atrapada. Pues ante la carne mala cabe, en efecto, una *doble moral*: su denegación y/o transición de acuerdo al dicho cuasi maniqueo «la carne a la carne, el espíritu al espíritu» (degeneracionismo asumido).

Creo que la genialidad de la *Gnosis*, tantas veces ocultada por nuestro decadente pensamiento clásico y neoclásico, está en la visión desgarrada, trágica y mala del mundo: ante su opaca subrealidad cabe una respuesta plana (lo que podríamos denominar la lineal «procreación» patriarcal) o bien una respuesta lúcida, crítica y corrosiva pero creativa (lo que podríamos denominar la «creación» como fatalidad reasumida y con-jugada cínicamente). A partir de esta última delineación gnóstica, por nosotros aquí solamente entreabierta, es posible una revisión de nuestra realidad de signo transversal cuya más bella expresión se encontraría en las gnósticas «Odas de Salomón», en las que el «ángel caído» y «alma en pena» que es el hombre afirma: «Se maravillarán los que me vean, pues soy de otro linaje y sexo». Caídos en el mundo somos, efectivamente, de otro linaje —¡divino!— y de otro sexo (pues aunque parecemos hombres somos «hombres/hembras», hombres *heridos* por la sierpe matriarcal y su seductiva/sediciosa «in-yección» —véase *supra*—.

De este modo, finalmente, creemos acercarnos a lo que podríamos denominar una *Gnosis cristiana.* En efecto, se reasumiría del modo sudodicho la clásica crítica que el cristianismo aduce con plena razón al gnosticismo: la *mediación antropo-*

lógico-mundana (cfr. la teología del Verbo encarnado). La encarnación significa, desde luego, un *correctivo* a la pura *Gnosis* desencarnatoria y anti-cósmica. Pues precisa la positiva *mediación de la mater-materia* para todo acto de creación y recreación. El creador no es sino el hombre libre que libera la materia, es decir, el hombre libre capaz de asumir la mater-materia como lenguaje de iniciación. Pero asumir la carne —encarnación— es asumir el dolor, el pecado y el mal, lo que sólo es posible/factible por *amor*: por un amor metamorfósico y recreador. De esta guisa y por último, el amor, que en en el *Poimandres* gnóstico es causa de muerte, reaparece simul como causa de vida: de vida y muerte, muerte y resurrección: *palingenesia*.

La *Gnosis* cristiana reconstruye la mera Gnosis cínica en *Gnosis agapeística*: pues no hay mejor crítica al mundo y sus atributos que el *amor*. ¿O el amor cual corrosivo gnóstico? Tal cual comparece oblicuamente en los neotestamentarios textos del Nazareno... *Amar es compadecer(se)*. Estar en el mundo aún sin ser del mundo.

P.D. Además de las obras clásicas de H. Jonas, C.G. Jung y Ch. Puech sobre la Gnosis, citaremos en castellano: J.J. López-Ibor, *Freud y sus ocultos dioses* (Madrid, Planeta, 1975), que incluye un capítulo sobre la Gnosis y otro sobre el Jung gnóstico (siquiera algo desvaídos).

LA INTERPRETACIÓN DEL SENTIDO

Ángel de cristal

La transparencia enuncia muerte incolora
pura reminiscencia de cristales translúcidos
ángeles inodoros de pálpitos sin ecos
eternidad sustante de identidades blancas.
Mas el sentido denuncia puridades lumínicas
espejeos idénticos de lo mismo sabido
refracciones ociosas de auroras detenidas
resplandores inertes significados consignificantes.
Cristalización vidriada es el sentido
vidriación cromática de una vida transida
coloración de carne verdesmeralda
sobre el pálido torso de la muerte encarnada.
Cristales y no espejos anidan los sentidos
cristales no lúcidos de sueños consentidos
cristales vidriados por impuros sonidos
vidrios poliédricos coímplices heteróclitos.
Iconostasia impura de sentidos lascivos
impura transparencia de mares y de líquidos
acuática presencia de irisadas ausencias
ángel opaco cual arquetipo caído de su nido.
El sentido anuncia la anudación de lo sentido
sentido presentido de topacios y ágatas
sinsentido maduro de piedras putrefactas

transmutadas al tacto del ombligo telúrico.
¡Acrisolado sentido esmaragdino
alambique esenciador de lo sentido
polifonía sin hilos ni fonemas
asentido sentido presentido!

Autoexégesis

El poema «define» el sentido como recreación de lo sentido; más aún: como recreación del propio sinsentido. Nos hallamos, pues, cercanos al texto jungiano por mí mismo leído más tarde, y que dice así: «*Narrheit ist die Mutter der Weisen, aber niemals die Klugheit*». La traducción literal sería: «La locura es la madre de los sabios, nunca la cordura»; y en traducción nuestra: «el sinsentido es la mater-materia del sentido, mas nunca la razón». El sinsentido a destilar por el sentido es simbólicamente representado por Hermes-Mercurio como «urobórico dragón» (sinsentido autometamorfósico). Y de esta operación alquímica estaría transida la obra poiética: el poeta —cual Proteo versátil-versificador— *sublimatur per se,* es decir, se autosublima al sublimar su mercurial materia lingüística. Obra objetivo-subjetiva, el poema representa una transposición de la cosa-ente en sentido: éste dice relación, lenguaje, comunicación, estructura plástica o *cristalización*: es el *plus* o *excessus*: «ángel de cristal» (Cirlot). Pero vayamos por partes.

La definición del sentido como «ángel de cristal» encuentra en la obra de Cirlot explícito apoyo: sus «ángeles-conjunciones» son, en efecto, «ángeles surgidos de la sombra», «ángeles de cristal»; pero ángeles andróginos que adjuntan a su transparencia la vidriación, la muerte y *lo no*: «era un cristal de acero, separando lo unido»: «vivo en la transparencia de la muerte»: «nada que es sólo torre de cristal»: «el cristal donde lo negro crece ante el altar, donde crece el cristal ante el altar al que me entrego, Browning, al no ser»: «cuando maté a mi hermano junto a ti, mi hermano era yo mismo y me maté; junto a ti lo maté, junto al cristal».

El «cristal» enuncia pues *cristalización* del sentido: *sentido vidriado.* El *vidrio-cristal* funge en Cirlot como mediación de los contrarios (ser y no-ser), así como el ámbito intermediario

de lo posible/virtual/latente en que aflora el sentido cual *floración verdeante* en la «visión esmeralda» evanescente. En este ámbito de lo virtual-posible se inscribe el sentido como apertura: amor que recrea al místico Amado surreal. El Amado (Dios, el Sentido) no existe cósicamente sino que coexiste intervalarmente: «Browning, mi corazón, si nunca has existido eres posible, porque la realidad es muerte viva».

De este modo el lenguaje del sentido obtiene su símbolo no en un «espejo» a lo largo del camino, sino en un cristal/vidrio a lo ancho del mar: «las alas se aproximan a las olas»: pero éste es el tema favorito de Elytis, también surrealista, al definir al fundante «sentimiento/sensación de cristal» como una «transparencia tras la que puede aparecer algo indefinidamente diferente». Es su tesis del «abismo diáfano» y de la iluminación proveniente del opaco dolor: «una tierna curva que debe al dolor la aventura de su iluminación». Mientras que el espejo es estático, el vidrio/cristal es extático: *iconostasio* entre nosotros y lo incognoscible: *símbolo.*

Si ahora nos volvemos a nuestro breve poema, éste enuncia en su primera estrofa una definición negativa del sentido: el sentido *no* es pura transparencia propia de la incolora muerte estática, especie de *trans-apariencia* angelológica o nouménica (transmuerte definitiva), que obtendría en lo brillante/diamante su puridad o pureza eterna. El sentido dice muerte-vida y vida-muerte: metamorfosis, ángel caído, en-*carnación*: no cristales lúcido-translúcidos (reminiscencia platónico-idealista) ni ángeles incoloros-inodoros (abstracción) propia de una identidad no mediada, accidentada o desequilibrada (*logos* hegeliano). He aquí que en la segunda estrofa se denuncia por parte del sentido esta enunciación del espejismo, lo estático y el formalismo: en esta denunciación aparecerían implicadas tanto la lógica aristotélica de la «detención» antidialéctica como la lógica estructuralista de los «significados consignificantes» (agnosticismo del sentido).

Tras esta denuncia —crisis: diacrisis: vidriación— del sentido frente al mero significado abstracto, la tercera y cuarta estrofas proponen una definición positiva de dicho sentido como *sentido consentido, cristal vidriado, vidrio poliédrico, coímplice y heteróclito.* Frente al sentido puro/absoluto, se habla empero de

plurales/diversificados sentidos: sentidos coímplices: impuros y diferenciales. El sentido —vidriación cromática— dice: encarnación. Por una parte, el color en-carnado alude mitológicamente a los «colores» cual «potencias» (posibles-pasibles) de la realidad así virtualizada; por otra parte, alude a la transmutación de la muerte (nigredo, materia prima putrefacta, putrefacción) en color encarnado, símbolo hermético de la purificación que arriba, finalmente, al verde esmeralda (*viriditas sacra*). La vida es, pues, muerte encarnada, humanada, reasumida: vida transida. El modernista Pessoa intuyó esta *transicionalidad* entre muerte (potencia) y vida (realidad):

Las sacras potencias infernales
durmientes sin dioses ni destino
a la sustancia de las cosas son iguales

[*Poesía*]

El sentido, *arquetipo caído* de su nido: ángel opaco: presencia ausente. En la siguiente estrofa se explicita esta especie de *saudade ontológica,* propia no sólo de Pessoa, sino del propio Cirlot: «ausencia de una esencia transparencia»:

Océano del no *en que cada ola*
es una transparencia exasperada
que se rompe y rompiéndose se inmola

[*Obra poética*]

Y en Elytis: «todo el día la dura ensoñación de la piedra y del mar» (*Antología fundamental*). Entre la piedra y el mar, la ensoñación del sentido como líquida cristalización y vidriación/vibración: coimplicidad de olas/alas: el arcaico «Señor femenino» (*der weibliche Mensch*) como «Señor de los cristales» (Cirlot): *iconostasia.*

He aquí el misterio de la luz que Elytis contrapone —desde su mitología cretense natal— al misterio de la oscuridad: pues que la luz ciega en su exasperada irradiación: «ascendiendo con levedad hasta la transparencia de los abismos». La luz dice oscuridad: la oscuridad del abismo, transparencia. De nuevo la surrealista *conjunción* de los contrarios: sentido y sinsentido. La

penúltima estrofa anuncia el sentido como «anudación»: sentido presentido a través del iniciático viaje por el sinsentido muerto y resucitado (viaje mítico al corazón del inframundo). Tras dicho viaje, el retorno, acrisolado, no es definitivo: polifónico *sino* (*sí* y *no*) quintaesenciado a través del simbólico *alambique* que es la vida en su dolor (vía crucis del espíritu): ello nos convoca, finalmente, a un caro tema unamuniano cual es el de la recuperación del dolor en el *amor-síntesis*. O Dios como amor que surge del dolor universal: *Cristo-Mater*: Dios herido y rasgado.

La rajadura del Ser es la raja/herida del sentido: a través de dicha raja/herida la mística ha entrevisto el viaje de ida y vuelta (visión conjuntiva de la realidad). Esta herida/obertura ha sido mitológicamente interpretada como matriarcal-femenina: y no deja de resultar interesante el observar que el hermético-hermenéutico dios Hermes-Mercurio —dios del sentido paralelo al cristiano Espíritu Santo inspirador— es aquel que infringe/insufla en el feto un *agujero/apertura* por donde transita su espíritu-vida (Hermes como dios alado del aire).

...Pero he aquí que este agujero no es sólo la *obertura de la vida* sino el *agujero de la muerte*: sabemos de ciertos indios norteamericanos que realizan en sus cerámicas una incisión (¡cuasi circuncisión!) que deja libre una apertura, por donde pueda transitar libremente y sin detenciones nefastas el espíritu complementario del mal, el demonio o diablo. Hermes, lado oscuro de Cristo, ha sido simbolizado también como *demonio*, representando a la vez el elemento aéreo y el húmedo: *fumosum et humidum*: los contrarios de nuevo reunidos. Hijo matriarcal del caos, Hermes —como el sentido— se yergue deletéreamente por sobre sus orígenes como *logos espermático*, poiético, inspirador/inspirado. Nuestro *sentido* es la expiración de su sentido-inspiración: eco.

LA CORROSIÓN DE LA CULTURA: EL LENGUAJE EJERCIDO

1. La capoladora lingüística y el almirez hermenéutico —o la corrosión como principio

Toda filosofía que se precie de tal conlleva en sus entrañas, como un feto balbuciente, una teoría de la vida, quiero decir, de la vida humana. Es bueno hacer un alto en el camino, dejar un hueco, entrometer una reja entre cultura y vida, lenguaje y conducta, expresión y acción; y ello a fin de explicitar y sonsacar los entresijos simbólicos de nuestra propia estructura hermenéutica. Héme aquí, pues, acuciado por mi propio demonio socrático —también llamado voz de la conciencia que clama en el desierto— dispuesto a traer a lenguaje mi propio lenguaje o, si se prefiere, a ejercer el derecho de *streaker* metafísico —*streaking* que no tiene, espero, una intención meramente narcisista e interpretativa, sino crítica y corrosiva: la contrastación de unas «estatuas vocales» que conforman el propio lenguaje vivido con la estatuaria oficial de nuestra cultura no vivida propiamente y aún agredida.

Se trata, entonces, de usar el lenguaje para lo que está, empezar a llamar a las cosas por su nombre, organizar un incesto comunicacional libre y sin ambages. Y para ello es necesario poner en marcha la trituradora lingüística y el almirez hermenéuti-

co: no para confundir y mezclar sin más sino para fundir y transformar. Pues parece llegada la hora del poder del lenguaje, la hora de decir lo acallado, oprimido y reprimido, la hora de decirnos a nosotros mismos, verbalizar nuestros fantasmas —estos miedos judaicos, la experiencia étnica y política prohibida, la imposible profesión de fe exigida, la buena y macabra conducta hipócrita. Bien, sabemos que tras la máscara se esconde otra máscara, pero ya será bueno saber que nuestra vida es una mascarada: esta consciencia de nuestro juego de roles y de nuestra actuación pública evitará el tomar por esencial y natural lo que sólo es existencial y cultural y, en definitiva, evitará tomar nuestro lenguaje relativo por el lenguaje absoluto. El relativismo es así nuestra primera doctrina, la corrosión de nuestros pérfidos absolutismos, la abolición temporal del alma como lugar de lo inmutable, eterno, salvador y trasmundano —una abolición, por supuesto, metodológica y hermenéutica como racionalidad, nunca a su preciso nivel de fe, experiencia límite y vivencia mitológica (sólo que a este nivel el alma se denomina ya espíritu, y el espíritu es la disolvencia de la letra, no su solución salvadora).

Cuando en la feria ideológica contemporánea oímos predicarse una serie de viejas y nuevas soteriologías nos decimos simplemente: pero no hay salvación, señores; no más salvación que la que uno puede otorgarse por su propia virtud y poder. Dicho esto, se nos acercan los nuevos radicales, gurus del silencio trascendental y chamanes salvalotodo; y se creen amigos o vecinos. Pero no hay salvación, señores ni siquiera a través de la no-salvación (nueva religión sin dios). Frente a soteriólogos de derechas e izquierdas, no nos declaramos a mitad de camino: simplemente tomamos el atajo. La corrosión de los unos y los otros, su traslado e intercambio, su confusión y trasvase: esto es lo que acaso predicamos. Humanistas con los antihumanistas, antihumanistas con los humanistas; se trata de organizar otra escena mental disolutoria de fláccidos antagonismos culturales; mas no estamos en el medio sino en su *mediación* radical, en el centro triturador y horadado, en el lugar de la rotación universal, de la dialéctica relativizadora y de la auto-crítica final. Nuestro lenguaje no es, pues, ni mejor ni peor; es en el mejor de los casos un lenguaje válido, lenguaje de lenguajes, inter-texto de textos,

signo engullidor de signos, máquina de describir lo escrito y desleir lo leído.

La general y retórica acusación que más abajo se lanza contra nuestra cultura vigente es, cierto, retorcida y ditirámbica, pero a nuestro parecer, grave: el impedir, en vez de posibilitar, la afirmación de la vida. El caso es que vivir la vida (*vitam vivere*) es la última verdad con la que topamos —una verdad relativa a su propia dicción tautológica, verdad sustantiva de la misma raíz verbal, verdad intrínseca, autoenvolvente y autoafirmativa. Pues la cultura debiera ser la organizadora de la vida, su expresión, la articulación de sus (nuestras) necesidades y deseos: la cultura en cuanto producto incestuoso de la naturaleza —la cual es *mater atque meretrix* de aquélla— sólo tiene sentido por su plena referencia y cohabitación con ella y lo que significa.

Que haya habido que acudir a semejante rodeo para poder decirnos a nosotros mismos lo obvio —que nuestra cultura ha sido antinatural— es ya ridículo y reticente. Conocemos perfectamente nuestra situación schopenhaueriana: mientras los europeos comparecen como pudiendo vivir una vida que no «saben» vivir, nosotros que pasamos por ser los vividores o artistas de la vida (*Lebenskünstler*) no la podemos vivir porque no nos la han dejado vivir debido a un sistema retroactivo de opresiones-represiones.

Sean estas páginas informales como pliego de descargo de alguien que ha vivido dentro y oteado fuera la demencial cultuta escoliasta de la escena poscatastrófica que nos ha tocado vivir. Llegado a la edad evangélica de exponer las propias bienaventuranzas y malandanzas, sé perfectamente que lo que a uno le interesa no tiene por qué interesar a todos, pero acaso a algunos. Sirva como excusa vital la experiencia del nomadeo y diasporeo cultural, las mezclas étnicas, el asesinato bélico del padre por unos y por otros (unos lo mataron, los otros lo ofrendaron), el estrabismo sociocultural —mitad sacerdote, mitad bailarina (Mallarmé). A ello podríamos añadir, perversamente, ditirámbicamente, lo que más adelante llamamos simbólicamente la experiencia bisexual de la realidad: que este nombre de rancio abolengo freudiano introducido entre nosotros por Marañón y recogido por Rof Carballo —nada sospechoso de herejía— esté aún tabuizado, mal entrevisto y peor oído, desterrado y temido,

es algo jocoso y dramático a la vez. Algo que indica nuestro indescriptible retraso cultural; algo por lo que parece convincente exponer una breve e impúdica profesión de filosofía de la vida, comenzándola precisamente por donde más falta nos hace: por este último ambiguo punto crítico.

2. El hombre es un animal inmatural por naturaleza

Pero pasemos a organizar tranquilamente, paso a paso, sin saltos en el vacío, nuestro universo de discurso. A tal fin hagamos un alto, detengamos la marcha, recomencemos: hagamos un hueco en la abigarrada animación del espectáculo humano, interpongamos en el concierto y desconcierto de nuestra cultura una reja lingüística. Y observemos a través del juego cóncavo y convexo de nuestros cristales intermediadores el espectáculo circense de nuestro sentido común alienado: el empeño de una generación de esclavos atemorizados por sí mismos y engullidos en la recámara del impersonal, acrítico y adialéctico «se dice» y «se piensa» de acuerdo con el cual se realiza el oficial ordenamiento de valores, la liquidación de uno mismo por otro mismo, la guerra a la afirmación vital y a la autoafirmación humana en nombre de codificaciones estereotipadas, en las que está registrado por adelantado todo (incluido a quién, cómo, dónde, cuándo tenemos que amar, qué aspecto poner, qué decir, por dónde transitar, desde dónde mirar, hacia dónde orientarse y hasta cuándo esperar). La innaturalidad y remilgamiento de un tal mundo ha sido bien captada, en simbología que entre por los ojos actuales, por parte de los exorcistas de nuestra civilización: por la sátira del *Satyricón* felliniano, por la crudeza del *Teorema* passoliniano, por la *Muerte en Venecia* viscontiana; sólo que nuestros contemporáneos entienden tales diacrisis justo al revés, o sea, como moralización de la desmoralización. Mas no se trata de moralizar sino de desmoralizar nuestra moral: el *Satyricón* felliniano ofrece el espectáculo plurilógico de la vida humana en la crueldad de sus estrías y recovecos, *Teorema* invierte el ordo de las cosas presentando un Mesías amesiánico afirmador de todo lo positivamente humano y, en fin, la obra de Mann-Mahler-Visconti representa en sus ocres colores decadentes la iro-

nía socrática trastocadora y dislocadora de una realidad impuesta: ante nuestros aterrados ojos y sobre el trasfondo de una sofisticada mirada matriarcal pasan horrorosas siluetas de mujeres de feos rostros entre los que destaca, en medida perspectiva paradójica, la ambigua e inquietante belleza nórdica del adolescente. Un tal desvío y desvarío, este juego y trueque de papeles, es un desafío a nuestra propia decadencia: la persistente e hiriente sonrisa del mozo/moza leonardiano cara a una cultura convencional, incapaz y estéril: una cultura, para decirlo en bronco aragonés, cachirulesca, adoquinada y bien fajada.

Pero es la que estamos conviviendo: la que se asusta ante la definición del hombre como «animal innatural por naturaleza» por parte de la antropobiología contemporánea (A. Gehlen). ¿Qué es lo que se ataca, pues, con tal indefinición del hombre? La definición del hombre como animal innatural por naturaleza acomete, dejándola fuera de combate, la visión teológica, absolutista e inmutabilista del hombre. Frente a la definición clásica de la «naturaleza humana», la nueva definición antropobiológica no afirma solamente que el hombre no tiene naturaleza o esencia (Sartre), sino que afirma algo mucho más decisivo: que el hombre no tiene una naturaleza prefijada como el animal en sus instintos y reacciones, sino que es un animal cultural, lingüístico, plástico, intérprete de su propio abierto esquematismo físico al que troquela su experiencia sociocultural imprimiéndole dirección y sentido o radicación. No hay lo natural y lo cultural, como en la vieja metafísica teológica, sino una naturaleza culturizada siempre ya así o asá y una cultura más o menos «natural» o conveniente a las necesidades y deseos del hombre.

Entendemos, entonces, por qué el sexo de una persona, por ejemplo, dependa para su fijación de la educación o troquelado cultural, y por qué asimismo los llamados roles masculino y femenino sean culturales en su aplicación (de modo que en algunos pueblos, como ha mostrado M. Mead, las mujeres trabajan y los hombres cocinan). Pero entenderemos simbólicamente, en fin, que la mismísima prohibición «natural» del incesto sea eso: una prohibición u ordenamiento cultural realizado en todas partes pero de un modo más o menos estricto o impositivo con fines de organización de nuestro eros social —y no un mandato de un dios o de la naturaleza, por cuanto sabemos perfectamente de

Freud a Lévi-Strauss que si hay algo «natural» ello es el deseo incestuoso de todo hombre que viene a este mundo.

Como si pudiera llamarse natural algo que admite excepciones o una sola excepción. Y como si la naturaleza humana fuera otra cosa que aquello que somos y nos es: ¿y hay algo más natural que nuestras necesidades y deseos? ¿Algo más real en nuestro mundo —único habitado por nosotros—, que nuestros quereres y pensamientos, inventos, proyectos? La naturaleza humana no tiene más límites que ella misma, e.d., su propia humanidad, y es preciso empezar a abandonar la vieja jerga absolutista. No hay más naturaleza que la que nosotros decidimos que lo es en el interior de una cultura, de un lenguaje, de una sociedad o comunidad de intereses. Y aquí se funda la plenaria libertad de interpretación de todo lo presupuestamente divino y humano: una libertad que sólo encuentra el límite de la libertad ajena, o sea, una libertad intersubjetiva y social.

La realidad es, pues, siempre ya *nuestra* realidad: una realidad humana y humanada (de la que forman parte los átomos, las flores y los dioses, así como nuestro propio discurso sobre naturaleza y cultura). Nosotros decidimos y decimos qué es natural y antinatural —y lo natural y antinatural son en primer lugar palabras e interpretaciones de nuestro lenguaje comunitario. El lugar dialógico de una tal dicción y decisión se denomina: consensus crítico.

3. El consensus crítico como apalabramento democrático

Entre mundo y hombre, naturaleza y cultura, no hay como en el animal una homogeneidad o continuidad, sino una mediación o ruptura, una reja interpretativa, un hueco: el lenguaje, vale decir, el diálogo crítico, la distancia, un puente, el consensus o apalabramento intersubjetivo o interaccional. Mientras que el animal se halla atenido indiscriminadamente y totalmente a su medio y auténtica naturaleza, el hombre comparece en la encrucijada de naturaleza y cultura en un *hiatus* o vacío simbólico transformador de la naturaleza en cultura, del mundo en su mundo, del destino en destinación, de la necesidad física y objetiva (*physis*) en la libertad subjetiva y social (*polis*). Todo depende,

pues, de este paso y mediación: si no se diera, el hombre no sería tal, reingresando así en el caos animal; mas si se da de un modo indiscriminado e inmediato, sin mediación diacrítica o discriminada, sin una *coimplicidad* que garantice todos los deseos, todas las necesidades, entonces nos encontramos con la impostura de *una* cultura impuesta que pasa por ser *la* cultura (absolutismo que suele tomar la forma política de la dictadura de unos cuantos sobre todos).

Apalabramento del hombre por el hombre: ello implica un parlamento democrático efectivo, pero mienta, antes que nada, el consensus crítico del hombre con el hombre, el reconocimiento de todos los deseos y necesidades, así como su consiguiente articulación en el contexto social, la puesta de acuerdo en un interlenguaje mediador de toda autoafirmación auténticamente vital: y ello porque la vida no puede estar reñida con la vida, y una autoafirmación individual que sea suficientemente voluntativa tiene que arribar a la vida universal. Mas esto conlleva una nueva corrosión de nuestro masoquismo cultural; y, para decirlo otra vez ditirámbicamente, el que uno pueda casarse con una gallina si ella, claro, está de acuerdo y a nadie daña el caso.

No hay más verdad que la que aparece y comparece en riguroso consenso intersubjetivo: qué sea objetivo, bueno o malo, verdadero o falso, carece de otra instancia que no sea la decisión dialógica, pues en definitiva nosotros decidimos —quién si no— si esto está bien o mal, si es natural o antinatural, si hemos de llamar a las cosas de un modo u otro. Y un tal consensus sólo es conseguible sobre el baremo crítico de una comunidad idiomática basada en el ejercicio autónomo de sus roles dialógicos simétricos (J. Habermas), lo cual supone como condición de su realidad y realización una libre comunicación social, e.d., de los roles sociales. La comunicación humana en efecto sólo es auténtica si es auténticamente dialógica y consensual fundada, en tanto, en la donación de razones, en la dicción y su condición y, en definitiva, en la socialización de nuestra libertad.

Con ello criticamos el lingüistismo comunicacionista contemporáneo según el cual el lenguaje —a imagen y semejanza de la ley policial— es algo que se sufre en una colectividad humana y no «una regla libremente consentida». Un consensus crítico es precisamente esa regla libremente consentida, lo que coim-

plica admitir que la implantación de la razón democrática no consiste en sacar el valor medio o valor asociacional (cfr. Saussure) sino el valor social (el cual no está en un lugar medio extrínseco y abstracto a mitad de camino entre lo uno y lo otro, los unos y los otros, sino en la mediación concreta e intrínseca de las relaciones sociales [que los roles expresan] en cuanto constituyentes de la esencia del hombre [Rossi-Landi]).

Esta mediación concreta nos evita así el permanente espejismo de creer poder hablar del lenguaje *sin* el lenguaje: un tal intento imposible nos lleva a un lugar aperspectivístico —sea el de Dios (*logos* puro) o el del diablo (el puro deseo caótico). Pero como ya hemos dicho, no hay el puro deseo natural por un lado y el puro *logos* o realización cultural por el otro: *eros* y *logos*, fuerza y forma, energía e información, naturaleza y cultura son, frente al maniqueísmo contemporáneo (cfr. Klossowski), abstracciones poéticas de una realidad siempre ya mediada así o asá en consensus (sea éste crítico y emancipador o acrítico y alienador).

La realidad es la realidad en que convenimos y que nos conviene —convención que ella exige para poder ser nuestra realidad humana. A no ser que estemos hablando de otra cosa y desde otra parte —y ello es imposible—, somos nosotros los que hemos recreado el cielo y la tierra con nuestras palabras: al olvidarnos de ello reaparecen a través de las vallas del olvido propio los dioses y demonios como originadores de lo que constituye su origen: nuestro lenguaje y nuestras interpretaciones omnipresentes. Y si fuera lo *otro*, tendría asimismo que anunciarse y comparecer en público en la *polis*; no valen ya los subterfugios y las cuevas deshabitadas, los silencios, el cielo, los infiernos. Todo ha sido explorado, dicho, hollado. Las cuevas son los sueños y, sus voces, ecos. Grandiosos ecos, más verdaderos muchas veces que nuestras propias voces; cuevas en cuya cámara oscura dilucidamos el envés de nuestro propio consensus, lo que implican sus términos, lo que dice sin decirlo y también, por qué no, lo que no puede decir sino mostrar. Pero todo ello tendrá que ser redicho a la luz pública una vez emancipados del poder de las sombras y del sueño dogmático. En definitiva la propia cueva, como ha visto K. Axelos, es un nombre para el hombre y sus múltiples intenciones y deseos, y no sólo para el pensador.

Nosotros decidimos, pues, en consensus crítico y en diálogos racional quiénes somos y para qué estamos y a qué hemos venido: nosotros, quiero decir la comunidad idiomática, el hombre como animal lingüístico, la sociedad; y esta decisión recae en primer lugar sobre lo que sean y cómo deban funcionar en mutua relación naturaleza y cultura, *eros* y *logos, physis* y *polis, mythos* y razón. Pues el lenguaje de la vida humana se compone efectivamente de la dialéctica de naturaleza y cultura, caos y cosmos, materia y forma, *bios* y *psiché*. Un tal lenguaje especialmente «mito-lógico» (naturaleza-cultura) redefine nuestra realidad humana como el lugar de intersección del principio caótico e indiferenciado de lo matriarcal y del principio ordenador de lo patriarcal: Dioniso y Apolo y, entre medio, Hermes el bifronte, conforman el juego bisexual de la vida humana.

Pero cómo haya de funcionar el diálogo de lo matriarcal y patriarcal no está inscrito en las tablas dictadoras de la ley —si lo estuviera habría que volver a romperlas en el Sinaí— ni en una hipotética naturaleza como dada de antemano. Y mucho menos puede declararse qué sea lo matriarcal desde la pura experiencia machista de lo patriarcal tal y como ha sucedido a la cultura occidental oficial denegadora de la materia y los materialismos en nombre de sus dioses superracionalistas y tecnoburocráticos (McLuhan). La vida humana, toda vida humana, cada vida humana, ha de organizar a su modo y manera, a su imagen y semejanza, la cohabitación mutua de lo matriarcal y de lo patriarcal que conforman su experiencia unitaria. Intervenir ese diálogo inmanente es intervenir contra el hombre, y las simplificadoras intervenciones de nuestra cultura ante el juego de Dioniso el vividor y Apolo el ordenador nos ha abocado a un callejón sin salida ni esperanza. No se trata, suponemos, de invocar la doctrina mecanicista de las mezclas (Empédocles) ni de imponer la experiencia híbrida al puro: pues también el puro e incontaminado está mezclado de ánima y animus, y precisa asimismo de la apariencia y el límite para poder ser y mostrarse en su hipotética pureza (por eso declaramos frente a Zubiri que la realidad no es nuda y desnuda y virginal, sino una realidad mediada y violada, materna y matriarcal). Como ha mostrado ejemplar-

mente Nietzsche, el principio matriarcal necesita del principio patriarcal para su expresión: pues si el hombre es caos y materia voluntativa, ellos precisan de la organización, la apariencia y la forma para poder «ser». El hombre es una disonancia, pero «una disonancia hecha carne».

El esquema marcusiano de eros que va buscando formas y, en definitiva, su conformación a través de meandros en los que se expresa y se oculta a la vez, como una formación inmanente exenta de cauces trascendentes impuestos, se alía aquí con la metáfora estructuralista de «una anarquía que se organiza» (pero desde dentro). *La organización del caos*: tal podría ser nuestra divisa cultural con la que estarían de acuerdo tanto Juan de Yepes como el Marqués de Sade: porque, en efecto, el «orden es fiador de placer». O para decirlo con A. Watts: «No existe placer sin disciplina».

En esto nos distinguimos de los soteriólogos: aquí yace el santo y seña de nuestra disciplina del sentido. En que frente a racionalismos e irracionalismos, patriarcalismos ortodoxos y matriarcalismos heterodoxos, la vida humana —texto final, intertexto dialógico— se halla entretejida inextricablemente de materia y forma, *pathos* y *ethos*, ánima y *animus*. En este atajo de nuestra disciplina, en este intervalo ganado, en la confluencia corroída de un montón de palabras y mensajes afines, se enhebra una metodología relativizadora y una crítica generalizada de las ideologías: éstas obtienen su específico carácter negativo al absolutizar lo relativo, al hipostasiar un nivel (el suyo) y al hierotizar un aspecto. Ello no quiere decir empero que dejemos de ver («humanamente») desde una perspectiva nosotros también, desde un lenguaje, desde una cultura, desde una experiencia —una experiencia y lenguaje, en el mejor de los casos, paradigmática; pues, si bien el lenguaje es siempre un lenguaje, un lenguaje no es una visión cerrada, no es una jaula (*Wittgenstein*) sino un espacio abierto y un nudo de caminos intrincados: la perspectiva o *blik* (*Weltansicht*: Humboldt) que nos posibilita nietzscheanamente el que ver (en general abstracto y nulo) sea precisa y verdaderamente ver algo (real).

Nuestro propio lenguaje y perspectiva es también una, no única; y vale si funciona y totaliza en un quiasmo o «caosmos» paradigmático la experiencia humana. Es la afirmación de un *re-*

lativismo relativo: un relativismo consecuente consigo mismo y, por qué no, con los que lo saben tal. Incluso la ciencia con todas sus supersticiones actuales es un lenguaje, una experiencia antropológica delimitada, regional e instrumental del mundo: me enseña a hacer mejores sillas o a arreglarme un aparato fundamental —sea el corazón o la televisión, pero es incapaz de decirme una palabra coherente sobre el hombre y su vida (que es en definitiva lo único que me interesa). Y un tal lenguaje particular es asimismo la religión, la cual, si bien intenta tematizar la experiencia existencial primigenia, sólo lo consigue a un nivel de creencia mítica, e.d., a un nivel de experiencia subjetiva o actitudinal. Mientras que la experiencia lógico-científica nos dice demasiado poco sobre el mundo del hombre, la experiencia mítico-religiosa nos dice demasiado sobre el hombre y su instalación en el mundo. El único lenguaje universalmente válido o totalizador —mas nunca totalizado— es el lenguaje que hemos definido una y otra vez como dialógico y consensual o crítico-racional e intersubjetivo; el lenguaje de nuestra razón social democrática y de nuestro sentido común crítico (un lenguaje-pivote que la filosofía intenta reconstruir mediando entre la experiencia mítica y la científica, entre naturaleza y cultura, entre experiencia estética [*aisthesis*] y experiencia abstracta, entre razón matriarcal y razón patriarcal).

5. Los tres niveles de experiencia: la razón alambicada

Religión, interlenguaje crítico y ciencia conforman los tres niveles específicos de experiencia humana: la experiencia vital-estética, la experiencia dialógica y la experiencia lógica. El caso es que los tres niveles tienen, en su respectivo espacio y a su debido tiempo, sentido; el problema surge cuando la religión se quiere convertir en ciencia y la ciencia en religión: pero religión y ciencia se refieren a dos regiones distintas, la región actitudinal o existencial y la región lógica o abstracta. Entre ambas e intermediándolas *nuestra racionalidad dialógica sirve no sólo de mediación sino además de instancia crítica universal.* En efecto, ni la religión ni la ciencia pueden pretender fundar críticamente un consensus intersubjetivo: la religión porque es irracional y

la ciencia porque es regional. A la hora de determinar el sentido antropológico de todo lo humano y divino y, por tanto, de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo verdadero o conveniente y lo inconveniente, tenemos que echar mano del diálogo que constituye al hombre en tal. Sólo que un tal diálogos tendría que decidir, a su vez, teniendo en cuenta la *totalidad de la experiencia humana* «mito-lógica» a fin de tomar decisión de acuerdo a la racionalidad en que funda su baremo. Pues no tenemos otra instancia y tribunal que el tribunal de nuestra común razón: con ella nos ponemos de acuerdo y, lo que es más importante, fundamos críticamente nuestro acuerdo, fundación que se realiza a su vez en y por nuestro común acuerdo o consensus. No es posible salir de este círculo hermenéutico para vagar románticamente por las cosas; es preciso poner en rotación el círculo, impandirlo y expandirlo, ponerlo en libre circulación y comunicación, verificarlo.

Que la ciencia no conoce sino instrumental y regionalmente las cosas, es ya una tesis crítica frente a la idolatría contemporánea; como dice Nietzsche, la ciencia no conoce a la realidad sino en sus efectos. Pero que la religión pertenezca al nivel no del conocimiento racional sino de la vivencia mítica, es hoy mismo una tesis tanto más crítica. En nuestras latitudes en concreto, en las que inicuamente usurpara ante un pobre pueblo pobre las razones humanas en nombre del dios dictador de unos cuantos impuesto a casi todos, esto ha sido culturalmente tétrico; nos han arrastrado a la propia perdición y ello en nombre de un extraño salvador. No hay palabras convenientes con las que juzgar nuestro inmediato pasado —pasado inquisitorial y dogmático en el que la incongruencia se mancha de viscosa culpabilidad y el pecado lo atenaza todo, lo toca todo, lo envenena todo—. Acaso el mejor purgativo de una Iglesia entenebrecida y deprimente sea el silencio: imponerse cien años de silencio y *epojé*, de paréntesis autoimpuesto, de encerrona y huelga de rito y culto. ¿Cómo acallar, si no, todos sus sermones, sus horrores, cómo apagar las velas de la superstición y las corruptas morales latinas, las letanías sordas y obsesivas, la confesión impertinente, la cerrazón del alma y esterilidad del cuerpo, todas cosas por ella bendecidas? ¿O cómo volver a recordar la reducción de la experiencia religiosa a las insustancialidades de manuales esco-

lásticos en los que el jugoso Dios nazareno queda esclerótica-mente reducido a una algarabía de brumosas relaciones disecadas? ¿Y qué decir del abúlico cielo y del infierno-espantapájaros? Es la vida desteñida. Todo lo más sagrado, sano y vital ha sido prohibido, excomulgado, empecatado. Ha sido el asalto más cruel de la historia última a nuestros apéndices críticos corporales más instructivos e interesantes: el órgano mental y la víscera cordial o, si se prefiere, la razón y el pene. Incapacitados para organizarnos la vida por nuestra cuenta y riesgo, nos han llenado la mente de monstruos y fantasmas y el corazón de miedos.

Cuando comparamos este desmán sociocultural con el evangelio originario de Jesús de Nazaret, el errático profeta de surrealista corte buñuelesco, dan ganas de salir huyendo. Cierto que la ambivalencia del Cristo es hiriente: mitad de cal, mitad de arena, muerte y resurrección, el bien y el mal, los malos y los buenos, el cielo y el infierno, las bienaventuranzas y las malaventuras, Juan y Judas, Cena y Cruz; cierto, pero acaso constituya este abigarramiento la mejor simbología e imaginería de la vida humana, la cual se constituye de Tabor y Calvario. En todo caso, no hay en Yeshúa el Nazareno esa tamización moralista obscena y masoquista propia de la *ecclesia* romano-burguesa. *Convirtió su destino en destinación* llevando a cabo la asunción más acabada y paradigmática de la vida humana en su ambivalencia y convivencia: amó a los suyos hasta la muerte y bebió el cáliz de esta vida hasta las heces. Vivió la vida hasta el fondo, y en esta vivencia ejemplar se redimió a sí y a los suyos instituyendo la transvaloración de todos los valores desde un valor supremo: la vida vivida hasta su fin. En su errática figura se nos muestra idealmente que el hombre es el trajinero de la vida y el cristiano el trajinero de la verdad: de una vida verdadera.

6. Libertad crítica de interpretación

Ante semejante escenario socio-cultural —el Evangelio cristiano— no podemos tampoco extasiarnos ni detenernos abdicando de nosotros mismos. Nunca, porque nosotros no somos Jesús de Nazaret, y éste es para todos el Hijo del Hombre y sólo

para algunos el Hijo de Dios. Al haberlo querido imitar, representar, oficiar, repetir, trasladar al pie de la letra, hacer hablar y actuar, nos hemos convertido en figuras de cera y, lo que es peor, en impostores: pues no hay mayor impostura que la cristianista, o sea, convertirse en el alter ego del Cristo, querer copiar su vida imposible, creerse en definitiva Dios y usurpar su papel. Desde este lugar teológico aperspectivístico, todo está evidentemente claro y dado de una vez por todas; y una vez visto el misterio del mundo desde Dios sólo resta una consecuencia lógica: su imposición dogmática. Con ello volvemos a convertir la religión —vivencia o talante— en convivencia normativa reencarnando de nuevo a Dios en el hombre (con lo que renegamos de la más profunda intención nazarena). Lo peor es que de este modo arribamos a una situación límite insostenible por cuanto se opera así un artilugio por el que ya no somos nosotros los que decidimos sobre nosotros sino Dios (un dios, claro está, que habla a través de sus elegidos).

El proceso de libre interpretación crítica se interrumpe así bruscamente en la comunidad de interpretación indefinida que es la sociedad humana (Peirce) —una interrupción que no se debe al paso a la acción sino que ingresa en un fideísmo quietista. Entonces es cuando Barthes tiene razón al decir que las culturas que, como la nuestra, tienen religión monoteísta, se ven impelidas a una «*coacción estructural monista*» deteniendo de pronto el «*juego de los signos*».

Frente a semejante monismo, propugnamos un pluralismo afirmado como tal; y frente a una coacción mutiladora de nuestra imaginación, la puesta en marcha de la libre interpretación crítica, la interpretación dejada a su aire, la *crisis* generalizada, el experimento humano del hombre por el hombre. Hay que atreverse a equivocarse; y ya está bien de auctoritates: es preferible equivocarse uno mismo que equivocar a los demás. Pues lo que los otros dicen —y los otros somos todos— sólo tiene sentido en tanto en cuanto me lo dice a mí, me parece así, concuerdo en ello, lo relanzo, relevo e interpreto, transponiéndolo a otro nivel: el mío propio, mis propios intereses, mi lengua íntima, mis propios signos. ¿Para qué sirve un lenguaje que no se puede hablar?; y menos, responder.

Libertad crítica de interpretación quiere decir entenderlo todo

a nuestro modo y manera. Mas esto, lejos de significar un anarquismo huero y hueco, nos traslada al ámbito de la confianza en la «madre natura», o sea, la confianza en que interpreto todo radicalmente de acuerdo a nuestra vida, quiero decir interpretarlo vitalmente: aquí la máxima subjetividad, la interpretación más nuestra, coincide con la máxima objetividad, la interpretación más vital (pues no en vano se define finalmente la objetividad por la intersubjetividad). Como decía Hölderlin el pensamiento, si llega hasta el final, topa con la vida universal; en su poética expresión germana: «el que piensa lo más profundo, ama lo más vital».

Como si hubiera en el fondo una contraposición entre el pensamiento real y la propia vida. No la hay, al no haber dos realidades sino una; *y cuando se piensa y dice lo que no se hace, se suele acabar haciendo lo que se dice y piensa.* Pero incluso en los casos aparentemente persistentes de dislocación entre obra y vida, lenguaje y realidad, no la hay: la dislocación, como han mostrado los tres hermeneutas de la sospecha Marx, Nietzsche y Freud, comparece sólo a nivel de ilusión solipsista. En efecto, en la realidad dialógica comunitaria los opresores eyaculan, aun sin darse cuenta a veces, una ideología opresora, así como el lenguaje enmascarado de la represión está corroído por los lapsus, tono y timbre que dejan entrever la verdadera estructura intencional thanática.

Tras el lenguaje superficial comparece un lenguaje profundo, tras la realidad sentida una realidad presentida, tras la objetividad inmaculada la subjetividad acechando, tras la dicción su condición, tras logos, eros: es el juego y la mascarada general, el círculo hermenéutico, los signos en rotación, los vasos comunicantes, la alquimia de la humana existencia. Objetividad y subjetividad, realidad y experiencia, imagen y sentido, sentido y existencia, celebran sus nupcias en un incesto ininterrumpido —y sólo «interrumpido» en el preciso instante de la concepción lingüística y del nacimiento o renacimiento de nuestra racionalidad dialógica distribuidora de roles y papeles en diacrisis ritual: es el lugar conceptivo-conceptual (Platón) nacido de la mediación dialéctica del mundo de las impresiones materiales (*aisthesis*) y de la expresión lógica (*logos*) —punto coímplice en el que se articula el continuum de nuestra experiencia humana, la cual

queda distendida y distinguida por una racionalidad constituida autónomamente a sus expensas, e.d., por una racionalidad libre en cuanto instancia de decisión interhumana universal. Pero una tal crisis generalizada en nombre de la experiencia humana unitaria a la que representa, no se realiza sin embargo en el vacío formal, en un juego sin antecedentes ni consecuencias, sino que se realiza en nombre y a favor de la propia experiencia antropológica: debería.

Para decirlo sin rodeo, la crítica del sentido común con que emerge una tal crítica racional se otorga a su vez finalmente en favor del sentido común ahora emancipado. De nada sirve la crítica que no revierta en nuestro *sensus communis*, supuesto que mi libertad de relaciones sociales depende definitivamente de la libertad y emancipación propia y ajena. El sentido común, nuestro lenguaje ordinario, son así los herederos en última instancia a los que hay que traducirlo todo para su validez (incluidas las investigaciones científicas, y ello no sólo con el fin de saber a qué atenernos respecto de nuestra existencia social sino asimismo respecto a la propia ciencia y su *sentido*).

7. El deseo y la piedra preciosa falsa

Con ello hemos vuelto a anclar el lenguaje y la crítica, la racionalidad y su diacrisis en el lugar que le corresponde, de donde salió y a cuyo servicio se halla: el *topos* de la experiencia intersubjetiva, el lugar de las relaciones interhumanas, el ámbito de la interacción o comunicación profunda.

Esto expresa simbólicamente que la cultura está al servicio de la naturaleza, la ciencia de la fe antropológica, el lenguaje del talante, *logos* y razón de *eros* y *ethos* —con la esencial anotación, sin embargo, que naturaleza, talante, *eros* y *ethos* sólo son tales (e.d., humanos) en y por la articulación que instituye precisamente la cultura, el lenguaje y, en definitiva, nuestra racionalidad: es nuestra tesis general. (Es como decir: interprétalo todo a tu modo y manera, aunque sea mal; pero al final —un final siempre relativo— no interpretes ya aunque sea bien [sobre todo, añadiríamos, si es «bien»]). Salimos del útero materno, aprendemos el nombre del padre y de nuevo volvemos al si-

lencio: de la naturaleza y el deseo a su articulación para retornar con el deseo articulado que lo convierte en humano.

En el lenguaje occidental, articular nuestros deseos es empeñarse en ser feliz (en nuestro caso, de acuerdo a una indómita interpretación autónoma). Pero frente a la soteriología de la felicidad, hay que añadir: felicidad no quiere decir cumplir el deseo, pues ello no es posible. El deseo humano no es un cuenco a llenar y mantener: no es, frente a nuestro desdichado sentido común alienado, deseo de poder, dinero y fama, de haber y tener, de estar y ser; ni siquiera un deseo religioso o sexual. El deseo humano —lo sabemos de Hegel a Merleau-Ponty— es *deseo de un deseo*: deseo de otro deseo, deseo de reconocimiento, deseo del hombre por el hombre, deseo eminentemente lingüístico, comunicacional y consensual, deseo del otro, y, puesto que el otro es deseo, *deseo del deseo del Otro.*

Deseo de un radical ponerse de acuerdo consigo mismo y con los demás; el problema es en qué lenguaje comunitario. Y sin embargo el otro soy yo: como si no padeciéramos todos el mismo deseo y el mismo dolor (dolor y duelo que hace que acabemos matando macabramente todo aquello que amamos, incapaces de seguir afirmándolo y recreándolo), ignorando que el deseo nunca puede cumplirse finalmente sino que se articula y enrosca en un lenguaje común con el que podemos *conjurarlo.* Ya sería bueno saber que andamos conjugando un verbo elíptico o declinando una partícula ilativa indefinida —sería bueno porque en esta indefinición encontramos todos nuestra complicidad, la consciencia de nuestra igualdad no abstracta-jurídica, sino antropológica y ontológica. Es a partir de semejante experiencia solidaria, de donde surge el plenario sentido del *ágape* nazareno como afirmación creacional del otro y compartición del pan: «ama a tu prójimo, él es como tú» (Horkheimer).

Tal afirmación del «otro» propio sin romanticismo envuelve un radical talante positivo ante la vida sólo al borde del cual es posible mantener el fuego sagrado: el fuego sagrado es la «ilusión» conscienciada como tal. A tal fin hay que invertir la parábola evangélica de la piedra preciosa y hacer la apología de la falsa; y, en efecto, he encontrado una piedra falsa tan preciosa que he decidido —a despecho de los que deciden por nosotros qué sea la verdad, qué lo falso— vender las verdaderas (o, en

mi caso, no comprarlas). El caso es que la piedra preciosa falsa trasmite a través de sus irisaciones y policromías de artificio el discreto encanto de la coimplicación y superposición de niveles, el juego combinado de su aparición total como piedra preciosa y su total ocultamiento en cuanto falsa. Se parece a la vida y su engaño (Unamuno): sentido consentido.

Es curioso observar cómo siguen disputando hoy los antropólogos sobre cuál sea el sentido humano más relevante: para unos es el gusto (Gracián), para otros el oído (Herder), para los demás el tacto (Palagyi), y, para algunos, visión y tacto conjugados (Gehlen). Mas nuestro sentido humano específico, aquel cuya sensibilidad diferencia lo verdadero/propio de lo falso ajeno, y viceversa, es un sentido cuasi-lingüístico: el sentido totalizador del olfato que adivina presencias, detecta ausencias, indica dirección y *sentido*, capta la atmósfera y ambiente y distingue niveles de un modo pasivo-activo y subterráneo. Es el sentido relacional y comunicacional por excelencia (Tellenbach): el apéndice crítico más acusado de nuestra corporalidad y aquel que marca como un intermitente por dónde van las cosas de la vida, cuál es la situación y el contexto. Es la nariz, en efecto, la que olfatea el rastro de la vida como un perro de caza al acecho: la mediadora de nuestro contorno humano. Para saber vivir y saber a qué atenerse hay que tener nariz cuasi judaica: presencia entrometida, afirmación crítica de todo, internalización de la vida en su plurilogía, amarlo casi todo. La filosofía, en el mejor de los casos, debe consistir en un tal auscultamiento y auscultación.

8. **Relato 0**

Era noviembre y estaba tan cansado y tan vacío que ni siquiera tuve ganas de celebrar mi santo. Extraño país en el que yo vivía por aproximaciones —aproximaciones lingüísticas, aproximaciones comportamentales, aproximaciones de gustos, gestos, reacciones y quereres. Y sin embargo aquel lejano país me habría acercado a la vida —una vida lozana que en mi propio país no hubiera podido llevar debido al qué dirán y, sobre todo, al qué harán—. Aquí, sin embargo, se me dijo a mi llegada: la comida es exactamente a las 12; haga usted por lo demás lo que

crea oportuno. Resucitó mi vieja alma apolillada con su subterráneo espíritu autárquico. Pero no resucitó mi cuerpo: todo necesita *training*.

Algo ya había entrevisto en mis alrededores: un pasillo de universidad pintado de descarados colores psicodélicos, un carnaval lascivo y lujurioso, la fruición de la madre natura tan verdemente enquistada y fresca, el amor a flor de piel, la libertad crujiente y bondadosa —acaso un poco fláccida— en las aceras. Todo era religiosamente pagano.

Iba yo caminando por prados de verdura espesa y altos vegetales, de rosas y espinas (sin libro alguno de Concha Espina que entumeciese el silencio). Recuerdo perfectamente que había asimismo en un barranco, al borde, zarzas que ciertamente ardían al consumirse y se consumían al arder. Un territorio, pues, tan nuevo en mi nomadeo y diasporeo, una tierra sedentaria y virgen por lo que a mí respecta, tan rabiosamente diferente del Desierto de la Violada donde mis antepasados patriarcales se asentaron, un lugar donde crece la hierba verde fina y se cultiva, corta y mira. Iba mirando esta hierba húmeda cuando se configuró una figura tan herbórea y arbórea, con sus rizos y trenzas de rubio-paja, que no pensé nunca en poder hablar su lenguaje, contemplar su cintura verde-azul, ser deseo del deseo ajeno articulado, hacer vibrar un metal tan distinto del mío que parecía venido de un extraño planeta indulgente y exuberante. Y sin embargo era yo mismo vestido del revés.

Han pasado tres lustros desde aquel encuentro contracultural con la madre natura bajo una complaciente mirada patriarcal. Y cada año por las mismas fechas retorna en memorial exacto su «presencia pura hecha carne de luz»: es la nueva salida del sol y el renacimiento del amor y el agua cantado por Hugo Lindo:

La juventud se baña en las albercas,
retoza en las colinas
y una ternura, una turgencia crecen
bajo la luz,
sobre la luz,
en ella.

Dice Proust que un buen día, nadie sabe cuándo, ni cómo, ni dónde o por qué, se encuentran las flores más increíbles. A partir de un tal encuentro en el que nuestros deseos se articulan, *todo empieza a parecerse a todo,* de modo que el viento pueda ser perfectamente verde y el verde pueda convertirse en sonido articulado. Aquello que relaciona todo con todo lo denominaron los griegos *logos* y nosotros lenguaje: es el encargado de libarlo todo, remover y acallar todo, convenirlo todo, transmutarlo, intercambiarlo y comunicarlo todo —piedra filosofal buscada siempre a través de su transparencia y por ello nunca atrapada.

El lenguaje es aquello que nos ha dado la vida para poder vivirla. Tener lenguaje, en efecto, es poder decir amor, y ya estoy amando: fuera de mí, en el fluido húmedo de la noche encinta, en la parábola que describen mis dedos en el aire que aspiro y respiro y mantiene mi voz y el eco que viene de ti. Ello es posible al menos si alguna vez ha sido posible. Entonces sí puedo con verdad *decirlo.*

Me mantendré alejado
de esta horda de minusválidos
para afirmar mi invalidez
a solas. Estamos todos locos
—la diferencia está en saberlo
el cuerdo.
Las flores del jardín
ya no me importan.
Me importa
esta romanza, el aura, el cura,
el vino.
Va pasando la pena y el suspiro
y, de repente, en un hueco, una holganza,
un alto, posa la mariposa del deseo,
a veces incumplido,
a veces muerto.
Mas a veces libado y escanciado: absuelto.
Es el deshielo, la leña en el hogar,
y en el alero, ungüento.
Chirrían las acacias, gruñen su fuego
lento, sorbo de treinta lágrimas, eco.
Y recomienza de nuevo aquel sendero viejo

—lenguaje de caminos solitarios—
a repatriar esencias y un sol nuevo.
Arden las mariposas del deseo
sin vergüenza ya de nombre ajeno, dichosas
de decir policromías.
Viento del sur, jinete de esta aurora:
¿aguantará la vida su denuedo? De nada
sirve ya decir que te has marchado.
Pues quedan tus colores y el decirlo.

LA EXPERIENCIA ANTROPOLÓGICA SUBYACENTE

«El deseo se expresa en la caricia, como el pensamiento en el lenguaje» (Sartre)

En la lucha simbólica marcusiana entre Orfeo o Narciso y Prometeo, Eros y Logos, emerge una experiencia antropológica subyacente: la lucha entre lo matriarcal y lo patriarcal —o en Nietzsche, la lucha entre lo dionisíaco y lo apolíneo—.

Pero nuestras intenciones son crítico-hemenéuticas y se trata de redescubrir esta dialéctica antroposimbólica originaria en el pensamiento mismo occidental. Seguiremos a tal fin a F.K. Mayr, cultivador de la antropología simbólogica que va de J. Bachofen a E. Neumann pasando por G. Durand y socios.[1]

La Escuela de simbología a la que hacemos referencia descubre un hilo conductor del pensamiento filosófico desde los griegos hasta nuestros días, un hilo conductor netamente antropológico. Según F.K. Mayr, en efecto, el pensamiento filosófico se funda en una experiencia antropológica fundamental. La experiencia originaria de lo *matriarcal* y lo *patriarcal* se funde aquí en la experiencia de dos pueblos o «etnias» de cuya convivencia y comunicación en tiempos heroico-clásicos surge el famoso dualismo griego que ha arribado hasta nuestros días, interviniendo así nuestra forma mental occidental.

Por una parte aparecen en escena, desde el 2º milenio a.C., los *indoeuropeos* o *indogermanos,* un pueblo nómada emigrado a Grecia y que, como pueblo activo, tiene por dios a Zeus:[2] es el dios de la luz, de la tormenta y del tiempo (climático), un dios guerrero y patriarcal, jefe y Führer. A su flanco, dialécticamente, el pueblo *mediterráneo* es un pueblo sedentario agricultor originario de Grecia e influenciado por las culturas orientales de Asia, Mesopotania y Egipto. La religión mediterránea no es monoteístico-patriarcalista como la indogermana, sino matriarcal-pluralista: sus dioses son los dioses de la tierra y del mundo inferior de la naturaleza y la fertilidad.

En la experiencia comunitaria de estos dos pueblos tenemos la experiencia filosófica incoada. El dualismo clásico entre materia (de *mater*: lo matriarcal) y forma (con-formación: actividad patriarcal), *dynamis* (potencia) y energía (acto), lo nominal-espacial y lo verbal-temporal, emerge de dos experiencias antropológicas respectivas: mientras el pueblo indogermano funda una sociedad aristocrática (rey, nobleza, clases) basada en la guerra (cfr. la religión homérica-olímpica con el dios Zeus y Apolo al frente), el pueblo mediterráneo presenta una mitología cuasi democrática basada en la Gran Madre y Dioniso a la cabeza. Aquí tenemos ya la división entre una experiencia de la realidad bajo el principio de la razón, la medida y la cantidad, y otra experiencia paralela de la vida interpretada con los atributos de lo temporal, lo circular y cíclico, el exceso y lo cualitativo (*kairós*). Es asimismo la experiencia nómada del futuro —de la línea recta— y la experiencia sedentaria del pasado —la Natura originaria— lo que expresa la experiencia dual entre lo definido (definición formal) y lo indefinido (material: principio del movimiento), la forma y la materia, el ser y el devenir, el más allá (cielo, patria: de *pater*) y el más acá (tierra: seno materno que recibe la semilla = semen), lo por hacer según un plan (idea) y lo hecho (destino), lo presente-futuro visualizado y lo «sido» (*per-fectum*).[3]

Según los datos a nuestra disposición, puede afirmarse que existía un fondo matriarcal mediterráneo, de modo que la mentalidad matriarcal y su subyacente experiencia antropológica sedentaria precedería a la mentalidad patriarcal y a su subyacente experiencia antropológica *nómada.* Pero si en sus orígenes la cul-

tura griega es básicamente mediterránea, en el momento de su apogeo cultural el patriarcalismo indoeuropeo, desde Homero, se impondrá definitivamente al submundo mítico. Los dioses —y sobre todos, Zeus— vencerán a las diosas y fuerzas míticas matriarcales. Esta lucha entre el principio femenino y el principio masculino ha sido narrada en diversos lugares-clave, tales como en el mito de Tiamat,[4] en Antígona de Sófocles y en el mismo relato bíblico de la lucha entre Dios-espíritu (*ruah*) y las aguas-caos, entre la luz y las tinieblas.[5] Lo que entendemos hoy y aquí por cultura —la cultura occidental— emerge, pues, en el momento en que el principio del patriarcalismo se impone al principio del matriarcalismo. Tal imposición preparada históricamente por Hammurabi (babilónico, 1700 a.C.), Moisés (1200 a.C.), Licurgo espartano (800 a.C.), Zaratustra (797 a.C.), Homero (800 a.C.) y Safo (628 a.C.), se hace consciente filosóficamente en Parménides de Elea (540 a.C.), quien distingue netamente entre:

SER captado por el intelecto a cuyo acto pertenece Dios como acto noético.

y

DEVENIR: Génesis captada por los sentidos.

Desde Parménides aparece una correspondencia entre ser y pensar, por lo que la gigantomaquia filosófica de Platón consistirá a partir de tal planteamiento en la investigación del sentido (*logos*) del ser —entendiendo ahora el *logos* no hermenéuticamente como lenguaje plural-material (comprensión: *Verstehen*) sino lógicamente como razón formal (idea: *Erklären*). Asimismo se da el paso en la concepción de lo divino que de «principio» pasa a ser fin, e.d., principio de orden (razón: Anaxágoras). De este modo, en la contraposición de lo masculino y lo femenino,[6] el pensamiento clásico griego da la primacía definitiva al factor activo-patriarcal de acuerdo al siguiente esquematismo:

Principio masculino: espíritu Medida-nº-forma (lo analítico-impersonal: *sic* pitagóricos) *Logos* sustantivístico (*videre*) (idea)	frente a	Principio femenino: vida (Przywara) Lo audiotáctil y personal-social *Logos* evenencial (devenir)

Con Platón y a partir de Aristóteles la aún parcialmente mantenida tensión dualista se afloja decisivamente dando paso a un patriarcalismo y, filosóficamente, a un logicismo que arriba hasta nuestros días como *racionalismo tecnológico.* La degradación del principio matriarcal sedentario es ejemplar: el propio diosecillo Eros, hijo de «Poros» (complección masculina) y «Penia» (penuria-necesidad femenina), comparece en Platón al servicio de la idea patriarcal jerárquica del Bien-Belleza en cuanto que nuestro camino (metodología) filosófico funciona teleológicamente de lo menos (el no-ser sensible) a lo más (el ser inteligible), desde el momento en que se presupone en el libro X de las Leyes un alma previa y soterrada a la misma Natura así transida y fecundada por un apriori de inteligibilidad. Se entiende en este contexto por qué la verdad implica etimológicamente y realmente la desocultación de lo oculto, siendo lo oculto el inframundo femenino del olvido (memoria) a arreglar (reglar) patriarcalmente sacándolo de su supuesta alienación.[7] Y es que si el *logos* clásico adquiere caracteres lógico-formales, ello se debe a que el *logos* erótico clásico adquiere asimismo carácteres intermasculinos (*sic* en Aristófanes claramente). Siguiendo a la Escuela de Simbología comparada arriba citada, de la mano de F.K. Mayr podríamos decir que en este momento cumbre y decisivo para el pensamiento occidental —e.d., en Platón— la experiencia antropológica nómada indogermánica ha vencido a la experiencia más primitiva sedentaria mediterránea imponiendo sus cánones patriarcales con su típica visión iluminista, progresista y activista del mundo. Pero esta posición cultural en la que Dios como suprema realidad humana proyectada queda definido como intransitivo autopensante (autoerótica masculina, Mayr),[8] y de acuerdo con la cual la propia virtud humana se hará consistir

reductivamente en la virilidad (*virtus*: de *vir*), no se hubiera consolidado de no haber mediado una nueva y decisiva influencia: la que el cristianismo con su mundo hebreo subyacente representa para Occidente. Siguiendo a V. Maag[9] podemos constatar ahora que el pensamiento *hebreo-cristiano*, factor cofundacional de la historia occidental, se apoya nuevamente en la experiencia monoteísta del dios Führer «El», dios creador y director ahistórico de la historia evolutivo-lineal, dios de la estepa y del desierto, dios de lo nuevo y de la actividad o *Streben* voluntativa; por otra parte, aparecen los dioses sedentarios cananeos como fuerzas naturales y matriarcales emergentes cíclicamente,[10] dioses de la fecundidad. En la lucha desarrollada en Palestina entre el monoteísmo específicamente israelítico y el politeísmo específicamente cananeo, logra de nuevo imponerse al matriarcalismo sedentario el patriarcalismo nómada.

A partir de semejante situación mítico-religiosa es fácil descubrir, bajo su falsilla, la lucha entre el principio matriarcal y el principio patriarcal tal como a través del Cristianismo se consolida en el pensamiento occidental, dando prevalencia a *logos* frente a *eros* —o, con Nietzsche—, a lo judeo-cristiano frente al naturalismo primigenio (o principio cananeo-politeísta, grecotrágico o mediterráneo [*pestalozza*]). El triunfo de este patriarcalismo formalista se impone sobre el matriarcalismo materialista decisivamente de Aristóteles a Hegel y de Hegel hasta nuestros días. Pero subsiste una corriente *materialista* mediterránea considerada como herética en los autores reganados en nuestros días, la cual va de Demócrito y Epicuro a Feuerbach y Marx pasando por Avicena, Avicebrón (judío hispano), Abenarabi y Giordano Bruno:[11] es la izquierda aristotélica (cfr. E. Bloch) que dará cauce a otra izquierda, la izquierda hegeliana. Frente a esta corriente subterránea, sin embargo, el abstraccionismo respecto a la realidad material y a la praxis histórica se impone, como ha mostrado parcialmente M. Heidegger, como forma o estilo de pensar oficial. Según Heidegger la experiencia primigenia griega, aún presente en los presocráticos, del ser como *logos* matriarcal traducido en la tragedia como origen y destino de todos los seres (entes), queda dualizada de acuerdo a un modo de pensar binario o dicotómico en el que el ser se identifica con el ser

supremo (Dios) definido patriarcalmente,[12] frente al cual los seres (entes) aparecen como derivados.

Es la implantación de una teoría y praxis jerárquica *secundum rationem* y la suplantación de una plurilogía originaria y radical: de este modo se alza con la victoria el absolutismo y el dogmatismo frente al relativismo y al pluralismo, la *ratio* frente a la *passio*, la *contemplatio* frente a la *actio*,[13] el ser frente al devenir y, finalmente, Dios frente y contra el hombre. En lugar de aparecer la razón al servicio del hombre, el hombre mismo aparece sometido a una razón que lo aliena, definiéndose al hombre frente a Hobbes por su «apéndice» abstracto —*homo quia rationalis*—.

En la simbología cristiana, en efecto, el patriarcalismo griego se continúa a pesar de la evidencia matriarcalista con que Jesús de Nazaret representa al Dios-Padre antiguotestamentario. Y así como la figura del dios Hermes originariamente femenino-masculino o hermafrodita autofecundante se reconvierte poco a poco entre los griegos en el dios no ya erótico sino lógico con figura fálico-masculina,[14] así el Dios cristiano aparece con una paralela ambigüedad femenino-masculina hasta reconvertirse en figura masculino-femenina. Por ello en S. Agustín el cuadro antropoteológico que nos ofrece en *De Trinitate,* XX, 7, 10, es típicamente patriarcal. Según él sólo el hombre (varón) es propiamente imagen de Dios (*imago Dei*), no la mujer. La razón de ello está en que el hombre participa específicamente de la ratio superior (*contemplatio*), mientras la mujer participa específicamente de la ratio inferior (sensibilidad) (*De Trin.,* XII, 13, 20). Todo ello se halla en perfecta consonancia con su teoría de que la auténtica imagen de Dios está constituida por la inteligencia angélica, e.d., por los ángeles como *formae separatae* o formas sin materia.[15] No es extraño en tal contexto sociocultural que en *De Gen.,* X, 855 D, aconseje el Doctor de Hipona la «dominación» o dominio de la mujer por parte del hombre, así como los sentidos deben ser dominados por el espíritu (*mens*). Ni tampoco es ya extraño que en *De vera rel.,* XXXIX, 72, se afirme la preeminencia del homo interior respecto al homo exterior. Y sin embargo, y a pesar de todo ello, aún hay que conceder al genial Agustín de Hipona el no haber perdido u olvidado totalmente el otro polo dialéctico en su antropoteología: el polo

matriarcal. En efecto, el mismo autor llegará a propugnar en *De Trin.*, XII, 12, 19, *quoddam rationale conjugium contemplationis et actionis.*[16] Un tal intento por lograr una síntesis de contemplación y acción o, como también dice, de lo intelectivo y lo activo, de la razón y del apetito (*De Trin.*, XII, 3, 3), parece que viene dictado por la experiencia arquetípica neotestamentaria del Dios cristiano no sólo como Padre e Hijo sino específicamente como Espíritu Santo. Pues hay que recordar que, para Agustín, el Dios revelado por Jesús de Nazaret como Espíritu Santo se identifica antroposimbólicamente con el principio explícitamente femenino del amor (*voluntas*) —amor y voluntad que adquieren preeminencia en Agustín sobre el *intellectus* (prototípico del Hijo) y, en cuanto principio correlacionador intratrinitario, sobre el propio principio de la memoria típicamente patriarcal (del Padre).[17] De este modo reaparece todavía en Agustín una ambivalencia característica al reintegrar en algún momento de su trayectoria antroposimbólica el principio matriarcal personalizado en el Espíritu Santo. Por ello, y desde esta perspectiva, podrá achacar a los filósofos gentiles el no haber tenido en cuenta filosófica al Espíritu Santo y lo que representa: «summi philosophi gentium... sine Spiritu Sancto philosophati sunt» (*Quaest. in Hept.* II, 25).[18]

Pero si en Agustín reaparece una clara ambivalencia, en el transmisor oficial de la cultura filosófica medieval Tomás de Aquino, tal fructuosa ambigüedad cede paso a un pensamiento unidimensional. En la *Summa contra Gentiles*, IV, 11, se nos dice sin ambages: «In generatione Verbi (Dei) non competit hoc ratione matris, sed solum patris.[19] Con tal declaración de incompetencia de la *ratio matris*» en la generación de la Palabra de Dios —y, correspondiente, de la respectiva palabra humana— queda descalificado el principio del matriarcalismo de una vez por todas. La labor simbólica que Agustín otorga al Espíritu Santo es aquí eliminada y podríamos decir que es el Dios-Padre quien por autofecundación realiza todas las funciones: «Dicitur enim Pater et dare Filio vitam et concipere et parturire».[20] Todo ello se halla asimismo en perfecta concordancia con la teoría filosófica-teológica tomasiana según la cual es propio del principio patriarcal conferir la naturaleza y la especie a la prole, quedando para el principio matriarcal meramente la concepción y

el parto.[21] De esta manera se renueva la presencia del Dios autárquico aristotélico en el espacio de la representación cristiana.

Con ello creemos haber dado unos mínimos elementos histórico-simbólicos con los que juzgar la cultura occidental tal como hoy se ofrece a nuestra razón hermenéutica con sus trampas y símbolos ocultos y arquetípicos. A partir de semejante imaginería trascendental basada en los dos principios de lo matriarcal y de lo patriarcal, podemos entender algo hasta aquí implícitamente dicho: que es posible lograr la autocomprensión del hombre por el hombre en base a semejante esquematismo apriórico pero visto en su experiencia aposteriórica. Como afirmará M. Scheler,[22] desde Grecia asistimos al sometimiento de lo femenino por lo masculino, pero las culturas mejores surgen de la «mezcla» de matriarcalismo y patriarcalismo. Pareciera como si el propio principio biológico de fecundación —la unión de un hombre y una mujer como necesarios para la procreación de un hijo— rigiera simbólicamente en el reino de la fecundación espiritual, en el que asimismo sería precisa la coimplicación dialéctica de una materia como principio de desorden (caos sensible) y una forma como principio de orden (inteligible) para obtener la concepción (*conceptus* de «*concipere*») de algo nuevo. Tendría entonces razón Lévi-Strauss cuando nos explica el funcionamiento de la mente humana por la intersección de un principio de discontinuidad —cultura— y de un continuum natural. Así aparecería recuperada críticamente la tradición neoplatónica según la cual el espíritu humano es como el marido del alma.[23] O para decirlo con Escoto Eriúgena: el intelecto es el varón y la sensibilidad es la mujer. Ambos conformarían el lenguaje complejo humano.[24] Pues el *logos*, como el auténtico dios Hermes mediador entre dioses y hombres por el lenguaje, es dual como la experiencia humana entre hombre y mujer, masculino y femenino, razón e «irrazón», abstracción y concreción.[25] Tal *logos unitario y plural* al mismo tiempo es el lugar dialógico entre la «familia» como situación de Necesidad o principio erótico de Thanatos[26] y de la *polis* como situación de libertad, o principio de la vida urbana, para expresarlo aristotélicamente.[27] Y es también asimismo el lugar de intersección dialéctica del principio materialista conservador y del principio

idealista progresivo. De este modo puede afirmarse una hermenéutica pluralista de la realidad basada en una experiencia plural de esa misma realidad siendo así consecuentes con el dicho aristotélico de acuerdo con el cual «el ser se dice pluralmente».

Una racionalidad interhumana coimplicativa tiene que dar cuenta y razón de sus límites —y ello dice de lo prerracional e irracional—. Resulta curioso saber en nuestros días que el descubrimiento de lo irracional (*alogon*) en la matemática debido a Hipassos en el siglo v, le valió su exclusión de la Escuela Pitagórica así como la acusación de ateísmo siendo, en macabra consecuencia, arrojado al mar como castigo letal.[28] La patriarcal identificación cultural de dios o lo divino y del *logos* traducido como lo racional puro exento de impureza material —cfr. la traducción histórica del *verbum* como *ratio*— acarrea al mismo tiempo la justificación de una dictadura —la dictadura del símbolo dogmáticamente predefinido (J. Kristeva)— y la degradación del tiempo, la historia, lo concreto y lo sensible. Con tal degradación de lo terrestre en nombre de lo celeste se realiza también, para decirlo con Bachofen,[29] el expolio y la alienación material: pues el culto a la madre tierra (*Terra Mater*) representa mitológicamente el culto de los sin-clase.[30]

Un autor que como L. Wittgenstein ha realizado el itinerario mental de un patriarcalismo formalista a un matriarcalismo pragmático, en su segunda época nos aconseja, frente a una dieta unilateral, un proceder pluralista hermenéutico-lingüístico. La diferencia entre una dieta y otra es la diferencia entre un modo de pensar técnico-instrumental y un modo de pensar dialéctico-totalizador o implicativo. Permítasenos observar en este lugar que esta diferenciación también habermasiana entre pensamiento analítico-formal y pensamiento analéctico (o antropológico) se incrusta asimismo en la vieja diferenciación tradicional entre pensamiento según técnica y pensamiento según naturaleza. Mientras el segundo modo de pensar piensa la realidad suprema proyectada —Dios— como pro-creador del mundo, el primer modo lo piensa como mero demiurgo del mundo, e.d., como ingeniero según plan, plano y razón.[31] El dios procreador y el dios técnico constituyen así, al menos simbólicamente, el lenguaje-pantalla reflector de nuestra propia autocomprensión. Autocomprensión que hoy no reflejamos ingenuamente en el más allá,

sino que experimentamos acá como modo de entender y en tanto de ser.

De todo ello podríamos concluir que si bien los roles de lo matriarcal y de lo patriarcal comparecen ante nuestra mirada histórico-hermenéutica como fundacionales de nuestras relaciones interhumanas, ello no implica que la *realización concreta* de tales roles en nuestras sociedades sea inmutable,[32] antes bien urge el *intercambio* de ambos roles en todos los dominios y, más aún, un *cambio* de los mismos roles impuestos e impositivos. Ante una tal comunicación crítica de roles que definen a nuestro lenguaje —en cuanto primer *anthropologicum* (G.H. Mead)— como lenguaje emancipado, ya no hay ario ni judío, gentil o cristiano, puro varón «masculino» o nueva mujer «femenina».[33] La propia vida de Nietzsche, símbolo de semejante lucha simbólica, muestra más y mejor que su obra escrita que toda vida humana vivida radicalmente emerge de la intersección dialéctica de naturaleza y cultura, de espontaneidad y artificio, de *eros* y *logos*. La paradigmática vida nietzscheana es la demostración más palmaria de una autoafirmación individual llevada hasta sus últimas consecuencias: la heteroafirmación naturalista de la vida entera y verdadera. En Nietzsche la belleza natural-dionisíaca del ario que era queda potenciada e incluso posibilitada por el artificio cristiano-apolíneo que le sirve de «negación a negar» se trata del ejemplo eximio del unamuniano «sacar partido» de una vida basada en la dialéctica del «no sólo, sino también».[34]

Es posible reducir la experiencia antropológica al par de oposiciones fundamentales de lo matriarcal y lo patriarcal. Pero la «mezcla» de tal binomio y dicotomía, sus combinaciones posibles, sus equivalencias, múltiplos y transformaciones, están abiertas *ad indefinitum*. Porque toda repetición antropológica conlleva una diferencia hermenéutica.[35]

NOTAS

1. Puede consultarse también al respecto para todo nuestro planteamiento la obra de D. Claessens, *Nova natura,* Dusseldorf, 1970: F.M. Cornford ha exa-

minado en su obra *De la religión a la filosofía* (1912) el paso del mito al *logos* (Nestle), y E. Bloch ha estudiado en *La izquierda aristotélica* (Suhrkamp-Ed.) la problemática del patriarcalismo y matriarcalismo culturales. Entre nosotros, las obras de P. Caba suelen incidir en algunas de estas temáticas. Y J. Derrida ha sacado su obra *Glas*, en la que masculinismo (o falocentrismo) y feminismo (o naturalismo) aparecen estudiadas en la contraposición de la lógica dialéctica hegeliana y de la erótica antilógica de Jean Genet (puede consultarse *Der Spiegel*, nº 24 [1974]).

2. El hombre, creado por Dios según la Biblia, crea o proyecta (Feuerbach) a su vez sus más altos atributos, deseos y autointerpretaciones sublimadas en «Dios» —el cual puede así reinterpretarse como símbolo definitorio del hombre en una situación determinada histórico-socialmente.

3. F.K. Mayr «Der aristotelische Gottesbeweis im Lichte der Religionsgeschichte», en *Z. f. Rel. u. Geistesg.*, XXIV (1972), 2, *passim*.

4. En Babilonia el dios masculino Marduk acabará imponiendose al gigante del mar o diosa femenina Tiamat.

5. En Hesiodo asimismo el mundo de Zeus lucha con el premundo de los dioses titánicos-caóticos (F.K. Mayr, «Der Gott Hermes und die Hermeneutik» en *Tijdschrift voor Filosofie*, 1968, p. 569).

6. Cfr. F.K. Mayr «Patriarchales Gottesverständnis?» *Th., Quartalschrift* (1972), p. 230; *Der arist.*, 105. Explícitamente en Platón, *Timaios*, 50 c.: «tiene buen sentido comparar lo recipiente con la madre, lo conformante con el padre y lo que está entre ambos (la cosa devenida) con el hijo» (*Der aristotelische G.*, p. 106).

7. *Der arist.*, p. 111: La simbología heideggeriana de la realidad como desvelamiento o desvelación es típicamente femenina o matriarcal puesto que tal desvelamiento no se realiza como en el clasicismo griego por y en nombre de la razón-visión, sino de la «audición» de la realidad como realidad hermenéutica o *logos materialmente* mediado. Con tal comprensión contrasta la concepción ingenua (metafísica) de Zubiri de la realidad como nuda y desnuda (que acaso pudiera traducirse como realidad inmediata a la que el español, al decir de Tierno Galván en *Tradición y Modernismo*, se atiene casi-mágicamente).

8. F.K. Mayr «Der Ausschluss der weiblich-mütterlichen Analogie für Gott», en *Th. u. Glaube* (1973), pp. 131 ss.: Es interesante observar aquí cómo el Dios platónico es definido aún como «móvil», mientras el masculinizado (hoy diríamos formalizado) dios aristotélico aparece ya como motor inmóvil, formador pero no creador del mundo. El concepto de creación pertenece específicamente al mundo judeo-cristiano.

9. En: H. Schmökel (Ed.), *Kulturgeschichte des alten Orient*, Stuttgart, 1961, pp. 600 ss. Véase «Der Ausschluss...», art. cit.

10. El dios Baal muere y emerge («resucita») de un modo cíclico-circular.

11. En el pensamiento judío-islámico hispano que a través de la corriente neoplatónica de inspiración oriental arriba al Renacimiento (típicamente naturalista), se piensa la materia como universal (Avicebrón) o eterna (Averroes).

12. F.K. Mayr resalta el paralelismo entre una homoerótica masculina y la correspondiente o paralela afirmación de las aveniencias de lo igual (*homoion homoio aie pelazei: similis similem quaerit*); cfr. *Der aristotelische G.*, 111 y 112.

13. Según H. Arendt la contemplación intelectual es un principio masculino frente al principio femenino de la acción (praxis); cfr. *Vita activa,* Stuttgart, 1960.

14. *Der Gott Hermes..., op. cit.,* p. 571.

15. Cfr. el artículo citado de F.K. Mayr, «Patriarchalisches Gottesverständnis?».

16. *Ibíd.,* p. 239.

17. *Ibíd.,* íd.

18. «Der Ausschluss...», p. 249.

19. «Patriarchalisches G.», p. 254.

20. «Der Ausschluss...», p. 121.

21. *Dare enim naturam et speciem proli competit patri, concipere autem et parturire competit matri tanquam patienti et recipienti* («Der Ausschluss...», pp. 120 y 121).

22. *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Berna-Munich, 1960, 2ª ed., pp. 442 ss.

23. *Animae quasi maritus,* Agustín (*83 Quaestiones, qu. 64*); cfr. *Der aristotelische G., op. cit.*

24. Cfr. *Pol.* I, 1, 1252.

25. En el lenguaje el nombre representa lo abstracto-general y lo atemporal y sin partes; mientras que el verbo implica lo temporal y particular o con partes; cfr. *Der Gott Hermes und die Hermeneutik, op. cit.,* pp. 607 y 609.

26 Frente a lo que afirma Mayr en *Der aristotelische G.,* 101, nº 9, Freud supo ver en el «Todestrieb» (impulso o pulsión de muerte) la liberación de eros (como impulso de vida: *Lebenstrieb*), por cuanto Thánatos representa la vuelta al descanso eterno, e.d., a lo inorgánico. A *eros* no se opone thánatos propiamente, sino *logos* considerado como principio de realidad (la civilización en Marcuse).

27. *Der Gott Hermes, op. cit.,* p. 619.

28. *Ibíd.,* p. 611.

29. *Ibíd.,* p. 600.

30. E. Bloch ha llamado la atención sobre la relación del matriarcado con el derecho natural, ver F.K. Mayr, *op. cit.,* p. 600.

31. «Patriarchalisches G.», p. 231. Sin embargo K.O. Apel emplea los términos «fisiognómico» y «tecnognómico» en un sentido relativamente diferente.

32. La antropóloga social Margaret Mead ha mostrado cómo en ciertas sociedades, al parecer más felicitarias, los roles de lo matriarcal-femenino y de lo patriarcal-masculino tenidos por nosotros como naturales en su actual estructura *occidental* ofrecen precisamente la *inversión* de sus actuales relaciones sociopersonales entre nosotros.

33. George H. Mead, partiendo de que el hombre en sociedad es esencialmente lenguaje y comunicación, propugna la implantación democrática de un lenguaje universal que funde una auténtica interpersonalidad universal al adoptar el rol o papel del otro de un modo *generalizado* y efectivo. En verdad somos nosotros *intersubjetivamente* quienes debemos decidir en y por el lenguaje que define nuestra conducta social cómo deben funcionar nuestros roles. Pues, en efecto, es una tesis clave de la antropobiología actual (A. Gehlen) que el hom-

bre es un animal innatural o cultural por naturaleza, lo que hermenéuticamente implica que el hombre es siempre un animal interpretativo. Por lo demás, la decisión en pro de una comunicación crítica universal en un inter-cambio democrático de roles no se funda en una falacia naturalista —del ser al deber—sino en una implicación «lingüística» —*sprachmässig*: Gehlen-Habermas— según la cual no (querer) comunicarse es ya (querer) comunicarse. El deber no proviene, pues, del ser sino precisamente del no-ser (o privación exigencial de comunicación).

34. Frente al naturalismo *teórico* nietzscheano fundado en la autoafirmación individualista según la cual «todo lo que llega hasta la conciencia es justo» (O. Wilde), proponemos aquí, de acuerdo con lo dicho, la necesidad de *justificar* posteriormente en un *lenguaje racional crítico-social* que nos funda la justeza intersubjetiva de todo lo que llega a la conciencia.

35. Que la experiencia antroposocial es el fundamento de la naturaleza de las cosas, lo ha mostrado brillantemente Mary Douglas en *Purity and Danger*; puede consultarse *Cuadernos Anagrama,* 85, en donde muestra que la mala experiencia antroposocial de Israel con otros pueblos (en primer lugar, vecinos) funda el sistema hermenéutico y de autointerpretación según el cual lo «justo» aparece en la santidad-pureza-separación frente a toda mediación, intercambio y mezcla, o sea, en la perfección.

Hermenéutica

Hermenéutica blanda de la tierra,
hermenéutica viva. Dolores cerebrales
estructuran el vientre y lo embarazan.
Aquí no yace nada, aquí todo está ido
—y el desquicio rellena los resquicios.
Interpretar las raíces de los sueños
es reducir el caos a destino
—resentimiento de conceptos muertos.
Hermanarnos las sienes, los cerebros:
hermenéutica viva del mareo.
La vuelta en sí desde el dolor y el tiempo
es no volver a sernos lo que somos.
Entre el saber sanado y el alimento que nos sustenta abajo
un análisis vivo sostiene nuestro pulso:
Hermenéutica abierta sin sentidos
al sentido de sonidos consentidos!

¿Qué se hicieron de aquellos estudiantes
que fumábamos rosas y comíamos versos
que brincábamos al son extático del viento
y amigábamos soles luces bohemias
y artefactos de hacer del alma un astro?
Aquí yacen hoy semiengolfados
en muros licores pasatiempos varios
detritus de aquellos alucinógenos hongos
mártires de todos los denuestos necios.
Baja la guardia y malparado el tiempo
en una lenta agonía de luz parda
y en un parásito eco de otros ecos.
Solíamos dejarnos largas las cabelleras
para montar al viento y sus caballos
jinetes de una apocalipsis entreabierto
y hoy hecho jirones en las manos.
Que nadie para el reloj ajeno en vano
ni escupe largo sobre su destino
so pena de acabar lento o más raudo
entre los basureros de la historia muerto.
¡Pero aún nos queda en la inclemencia ciega
y en el desasosiego amordazado dentro
el fulgor de la hierba ayer enamorada
y el resplandor fatal de una videncia
que no por acallada está aún mermada!
Lucirán sobre la tumba de nuestros despojos
otrora símbolos polícromos del fuego
innumerables flores de colores fatuos
que cubrirán de azufre este desierto,
un desierto que crece a nuestra expensa
desertores antiheroicos de hogaño.
Mas lloverá también sobre este cielo seco
una lluvia de gérmenes y lagos
capaz de despertaros del letargo.
Acaso entonces sepas amor muerto
que he muerto solo para que recobres

el esplendor ahíto de otros lares.
¡Déjate entonces llevar por tu sendero
alado
cúbrete el rostro de vegetales frescos
y apuesta certero por la guirnalda presta
que te aguarda ese día tras largo cautiverio!

A un gato

Un gato maúlla solo
su destino
—dejáronlo familia y convecinos.
El maullido del gato es casi
aullido
—soliloquio de un cuerpo solitario.
Arrímase la turba a su quejido
y el gatocán agranda su gemido.
Nadie pudo amagar su cruel acento
—nadie, todos a una, ninguno,
ni-uno.
Que sólo otro ser solo diera asilo
solidario
al lamento sin cuento de un animal
herido, desahuciado y macilento.

España en tren

Pasando voy en tren por tus parajes
España iberomora y vascohebrea
colgado entre tus cielos y tu brea
auscultando tus glebas y paisajes.

Posando voy en tren por tus encajes
urdidos por tus gentes sin librea
mientras escucho el cierzo que mimbrea
mi corazón cautivo en tus celajes.
¿Seré otro ser que pasa sin decirte
lo que me pasa adentro al contemplarte
pudiéndote bendecir o maldecirte?
¡Que *ambas* cosas quisiera hoy redecirte
al contemplar tu modo de atemplarte
siendo capaz de darte aun sin abrirte!

Angelología

Algodónidos hilos flotan tenuemente
innúmeros pájaros guardan silencio
sollozos latentes atentan el vaho:
sueño: sobre la almohada de mi predespertar
grisazulado
oigo vibrar plumas de ángeles caídos
al anochecer: huyeron por bajo sus tronos
para enrolarse en la humana penumbra
umbra y grisazul: sorbo sus azulados
ojos y toco sus cuerpos de jazmín:
siento el escalofrío blando de un alma
de algodón: sueño sus sueños y muero
al despertar varón —pues que era hembra
evanescente
tul
en la escenografía vívida nocturna
de mi angelología comparada ayer
y muerta al toque de aqueste amanecer
cruel: ser hombre o mujer: ser
y no ser.

OCLUSIÓN: SENTIDO Y SINSENTIDO, CONVERSIÓN Y DIVERSIÓN

Introducción: Cristianismo positivo y negativo

«Pues a mí la religión no va a amargarme la vida.» Esta afirmación, a su vez amarga, en el punto álgido de una discusión religiosa popular, resume de algún modo el sentido disparatado y divergente en que *conversión* (cristiana) y *diversión* (mundana) aparecen en nuestro lenguaje ordinario. Según uso o empleo de algunos de nuestros lenguajes comunitarios, la conversión (cristiana) —especificada como vuelta a los modales y al reposo— se opone irreductiblemente a la diversión (mundana) —tipificada en el movimiento gracioso y gratuito, en el pasarlo bien. Una primera traducción del par de oposición tradicional podría ser la siguiente:

$$\frac{\text{Conversión (c.)}}{\text{Diversión (m.)}} = \frac{\text{Asentamiento}}{\text{Esparcimiento}}$$

La cuestión sin embargo es más compleja, ya que lo que tradicionalmente implicaba una oposición —conversión (c.)- diversión (m).— aparece hoy en entredicho. La evolución de ambos conceptos parece acentuar el aspecto comunitario —o «ver-

sión»— entre conversión cristiana y diversión mundana: mucho de lo que, en efecto, tradicionalmente aparecía de luto y sayal penitenciario —la conversión—, está hoy reapareciendo de nuevo en la neoteología (por ejemplo, Cox) como juego, fiesta y fantasía —como diversión— (la antigua tradición conoció mejor que la reciente sus «fiestas de locos»).

La pregunta, pues, reza: ¿es la *conversión cristiana* una *aversión* —*aversio a creaturis*— o una *di-versión* —*versus creaturas*—? Más allá de lo que las meras palabras en uso, abuso y reúso nos dicen, cuenta aquí —en el horizonte que cuestiona la esencia humana, es decir, el sentido antropológico— la búsqueda del *logos* (sentido) inherente al lenguaje cristiano visto en su totalidad, esto es, como *pragma vital* (*Lebensform*).

La reformulación o reinterpretación de nuestra cuestión sonaría así: ¿representa el cristianismo un sentido o un contrasentido?; o, ¿qué sentido —y sinsentido— posee el cristianismo? La «conversión cristiana» es por lo tanto aquí —no nos importa reconocerlo— una excusa para hablar del cristianismo o, si se prefiere, de la esencia del talante cristiano. (Hablamos, sin embargo, de conversión cristiana por una razón específica: a fin de plantear el problema de la negatividad del cristianismo —su sentido al parecer antimundano y antihumano.)

Sentido y sinsentido del cristianismo. Empieza a ser hora de coagular ambos aspectos dispersos entre una apología del sentido y una crítica (crisis) del sinsentido. Porque es posible entrever que el resultado de la búsqueda del sentido (cristiano) sea un cierto sinsentido (humano) —quizás una insensatez— o que, viceversa, el sinsentido con que se nos presente el cristianismo posea un sentido creador radical para nuestra existencia. En todo caso, empieza a ser hora de llevar a cabo una crítica positiva y negativa —y un tanto informal— del fenómeno cristiano a partir de una posición puramente filosófica, en lo posible, y ello a fin de lograr un entendimiento hermenéutico del cristianismo realmente intercomunicable.

El nefasto punto de partida de una concreta elucubración y praxis cristiana —la fe, y por añadidura sobrenatural, como absoluto comienzo de toda salvación cristiana, incluida la ideológica— se ha dejado sentir en la absurda silenciación filosófica del cristianismo. Mientras hoy se hace filosofía de todo

fenómeno apenas irrelevante, una tradición cristiana que va resultando demasiado pesada lava sus creencias y credenciales en la «*auctoritas Dei revelantis*». Pues bien, esta autoridad del *Dios revelante* está hoy condicionada por la «autoridad del *Dios relevante*» —es decir, por la autoridad de nuestra fe en cuanto «*obsequium rationabile*». Razonable o irrazonable, la fe, por muy teológica que sea —y precisamente por ser teo-*lógica*—, es siempre fe antroponómica o antiantroponómica, pero en todo caso reinterpretable para su entendimiento y comprensión por el lenguaje humano (*logos-nomos*).

Es un complejo de inferioridad el que atosiga a la Iglesia en su confrontación con el mundo. La que en un tiempo trajo la libertad y la liberación al hombre, la que enseñó ciencias humanas en sus universidades y la que asustó con su tétrica Inquisición a medio mundo está en crisis y teme por sí misma. Su historia es la historia de una Iglesia en este mundo y no en el otro. Pero la cuestión no es la historia de la Iglesia, esto interesa al historiador, al eclesiástico o bien, hoy, al teólogo social («político»). La cuestión que interesa al filósofo se esconde tras los pliegues de la Iglesia de Jesús de Nazaret hasta encontrar a Éste: su vida y muerte, su muerte y... «resurrección» —una resurrección que al hermeneuta filósofo sólo interesa «pragmáticamente». Es, pues, el sentido y sinsentido del cristianismo, y no inmediatamente de la Iglesia de Cristo, el que aquí nos mueve e inspira. Nuestra breve reflexión está, en consecuencia, dentro de los límites de una filosofía de la religión cristiana desgraciadamente inédita.

Se trata de abogar por un *cristianismo positivo.* Si el sentido, sinsentido o contrasentido de la religión cristiana ha de tener, a su vez, algún sentido positivo para nosotros, esta positividad ha de ser *verificable* en nuestra experiencia intramundana. Dicho de otra forma y abriendo por adelantado nuestro tema, si la religión cristiana es un estorbo en vez de una ayuda, si el cristianismo nos amarga la vida en vez de hacérnosla vivir, entonces esa religión y ese cristianismo sobran y hay que tirarlos por la borda cuanto antes.

Para poder plantear siquiera medianamente bien en nuestro ensayo informal la cuestión del sentido (y sinsentido) del cristianismo llevaremos a efecto una reducción permitida por nues-

tro objeto en cuestión: como quiera que es imposible recorrer el *idearium* temático del cristianismo, nos referiremos sobre todo al fenómeno fundacional cristiano, su teoría y praxis del mandamiento fundamental del *amor*. Porque aquí es, además, donde el criticismo contemporáneo —Marx, Nietzsche, Freud— han hundido su desilusión: ¿tiene sentido el amor cristiano en nuestro mundo? ¿Cuál es, en todo caso, su novedad? ¿No nos coloca en inferioridad de condiciones o, desde otra perspectiva, no es ilusorio, tardíamente romántico, pío y, en el fondo, impotente? Porque si el amor cristiano es la ruina que algunos, sin saberlo, predican, hay que escapar de él, venga de donde venga. Si es que realmente no es un ente de razón, el amor cristiano tiene que entrar en diálogo competitivo directo con los «demás» sabrosos y suculentos amores que se nos ofrecen. Pues sería curioso que la Iglesia, que creyó enseñar a amar a medio mundo, tuviera que recibir lecciones de amor de sus epígonos. Curioso, pero quizá saludable y, en cualquier caso, probable.

Nuestra investigación recorrerá, por tanto, tres etapas:

1. Sentido de la conversión cristiana.
2. Sinsentido de la conversión cristiana.
3. Hermenéutica de la conversión cristiana

1. Sentido de la conversión cristiana

¿Tiene sentido la conversión cristiana? Insensato e irrazonable para racionalismos y positivismos radicales, ridículo o estéril para idealismos y materialismos absolutos, el cristianismo aparece a menudo en efectivo —es decir, como Iglesia—, y de acuerdo a la predicción nietzscheana, como un «platonismo para el pueblo». Su moral descarnada, su teología dogmática, su visión angelista y su ascética mortificante no parecen co-responder a nuestra época. Definiciones y cánones, reprensión y represión parecen haber sido las penúltimas constantes caracterizadoras del *status* cristiano oficial. Según este baremo, las principales manifestaciones de la vida deberían ser encauzadas a un bien estático —es decir, al *bien-estar espiritual*: no amar mal y, si bien, no demasiado; no tener ambiciones, contenerse, obedecer por

mandato y mandar por obediencia. Un color amarillento parece bordear el límite entre el mundo del hombre y el trasmundo cristiano.

Pero esta imagen eclesial de un cristianismo lánguido y moribundo está en crisis. En el fondo, y llevando a cabo una hermenéutica en profundidad de las intenciones secretas de tal cristianismo negativo (o más bien negativista, re-negado), llegaríamos a encontrar incluso a nivel eclesial el sentido positivo que inconscientemente anima y, en tanto, justifica en parte esta experiencia sectaria de la conversión cristiana. Porque no es cierto que, en la permanente Edad Media con la que se quiere identificar el fenómeno cristiano, los monjes y monjas abandonasen el mundo y sus placeres sino en el preciso instante de recogerse en un convento al abrigo de la fe (y, por tanto, del saber), la esperanza (y, por tanto, de la alegría) y la caridad (y, por tanto, del amor humano). Como dice Unamuno: «Era el ansia de libertad, de libertad interior, en efecto, lo que en aquellos revueltos tiempos de Inquisición llevaba a las almas escogidas al claustro» *(Del sentimiento trágico de la vida,* XI). Y tampoco es cierto que la Iglesia antimodernista y canonista —es decir, juridista— haya devorado las libertades humanas sin más, sino con el *sensus communis* del tiempo y el *consensus* de sus miembros y, a menudo, del interés y política ajena. Pero ya hemos dicho que por aquí, desde luego, no tenemos salida. No nos interesa, sino como pantalla de proyección, el fenómeno Iglesia.

Nuestro interés se centra en la obra —persona y vida, pasión y muerte, muerte y resurrección— de aquel hombre singular, inspirador de nuestra raza, llamado Jesús de Nazaret. Las viejas y nuevas leyendas en torno al Cristo son a veces tan cerriles que apenas si nos es posible entrever, entre el humo de los turiferarios y las custodias cerradas por un lado y la ignorancia supina por el otro, el sentido —y sinsentido— de su figura. A fuerza de proponer la cuestión cristológica como un problema de pura y absoluta fe sobrenatural —teológica: fideísmo— y a fuerza de arrancar siempre de nuevo de este punto de llegada y no de partida, los unos y los otros han olvidado la auténtica fe humana: el sentido pragmático —antropológico— de la teoría y praxis cristiana, el contexto de su verificabilidad y los motivos de su credibilidad. Porque, efectivamente, el sentido de la

fe no es sino la refracción del saber y el no-saber: un efecto de superficie, que presupone el saber y el no-saber —es decir, sus límites—, y no esencia profunda misteriosa y rígida, momificada y anacrónica.

Esto equivale a afirmar que, si la conversión cristiana ha de tener un sentido, ha de tenerlo *hic et nunc* o no ha de tenerlo nunca y en ninguna parte. La cosa es mucho más sencilla y complicada a un tiempo. ¿Qué es lo que hace a la teoría y praxis cristiana —procedente del Cristo— una teoría y praxis «divina», revelada», «inspirada»? Y no al revés. Dicho de otro modo, el problema de la conversión cristiana no es a su vez —como se repite a todas horas— un problema «cristiano» de fe sobrenatural a aceptar por principio, sino un problema muy humano de fe natural a aceptar (o rechazar) por su efecto, es decir, convicción. No la divinidad sino la humanidad, no el Cristo sino Jesús de Nazaret, no el trasmundo de la Iglesia sino el mundo del hombre abierto a la trascendencia, no la fe teológica sino la fe antropológica, no la gracia santificante sino la gratificante (*gratum faciens*), no el amor a Dios sino el *agape* con el prójimo, no la pura esperanza del cielo sino la andanza de la tierra, es el punto de partida de toda comprensión y conversión cristianas.

En el cristianismo hay, en efecto, una sola y unitaria teoría y praxis: la teoría del amor (*agape*). La cuestión es ahora sobre el sentido antropológico de este amor cristiano, que se tiene a sí mismo por original y originario (fundante) de la experiencia del hombre —todos los demás problemas son, desde nuestra perspectiva filosófica, de segunda importancia, de cantidad. Pero, ¿no estaremos reduciendo el cristianismo a un filosofema? En todo caso, es la única forma de reencontrar la esencia perdida del amor cristiano —el sentido inconsciente del cristianismo. Una de dos, o esta esencia se deja verificar humanamente o esa esencia y sentido carecen de sentido positivo, es decir, de justificación.

La exclusión de la teoría cristiana prácticamente de todas las historias de la filosofía y del pensamiento responde, según lo dicho, al talante fideísta que la Iglesia cristiana, por un lado adopta *ad intra* con la Reforma y Contrarreforma y, por otro, al correspondiente talento racionalista y positivista del pensamiento moderno. Reducido a su propio ámbito fiducial —«religioso»—, el cristianismo queda desconectado del mun-

do del hombre. Desde Trento —en pro y en contra— el cristianismo oficial va a basarse en su propia autosuficiencia. Pero la distinción consecuente entre *fe y ciencia* y el distanciamiento del hombre-en-el-mundo respecto al mundo de la religión, nos está permitiendo hoy — por un juego al final exitoso— reencontrar en plena libertad la esencia dispersa del cristianismo.

Pues si hay algo que parece haber sido predicado para su verificación en la experiencia humana es, evidentemente, en cuanto sentido y síntesis de la teoría y praxis cristiana, la comprensión «agapeísta» de la existencia humana en su radicalidad que nos trae el Cristo. Llevado a remate de una forma trágica por Jesús de Nazaret, realizado a su semejanza por mártires y apóstoles, recreado en la nueva conciencia del hombre moderno, el amor cristiano es sin duda el sentido —y «sinsentido»— del cristianismo. Pero, ¿tiene realmente sentido esta conversión cristiana realizada en nombre del propio amor... al prójimo y a Dios? Marx, Nietzsche y Freud —conformadores de nuestra conciencia actual— han realizado por nosotros una crítica del sentido de este amor cristiano *gratuito*. Marx, en nombre de un amor productivo (*III Manuscrito de París*); Nietzsche, en nombre de un amor magnánimo (*Más allá del bien y del mal*, n.º 259); y Freud, en nombre de un amor humano (*El malestar en la cultura*, n.º 7). El amor cristiano es acusado respectivamente de *improductivo* (Marx), de *pusilánime* (Nietzsche) y de *imposible* (Freud).

Sería ridículo hacer aquí una apología en seco de Jesús de Nazaret frente a Marx, Nietzsche y Freud, pues no tenemos intereses creados en una *apología «pro vita nostra»*. Nos parece infundado ponerse de parte de Apolo, Dioniso o Cristo, si es que antes uno no se ha puesto de parte de todos y contra todos a un tiempo y subsiste en una *ex-posición* no sincrética o irenista, sino ecléctica y hermenéutica. Pero aún nos parece más infundado tener que defender al Cristo o, lo que es más deficiente, apuntalar su Iglesia: pues o Jesús de Nazaret se defiende por sí mismo o mucho tememos que cualquier aportación (a-posición) más o menos cristiana no nos convenza.

Las acusaciones de Marx, Nietzsche y Freud revelan un cierto «sinsentido» en el amor cristiano, que hay que aceptar críticamente y que revisaremos en el próximo apartado. Contenté-

monos por ahora con la cuestión del sentido: ¿Quiere decir que el amor cristiano, por ser un «sinsentido» —quizá contrasentido—, carece de sentido? ¿Carece de sentido la teoría y praxis de un amor incondicional e incondicionado, universal y general, gratuito y gratificante? ¿Es imposible o infantil, rencoroso y pusilánime, improductivo e irreal el amor cristiano? Si estas son las anti-notas que la contemporaneidad otorga al amor auténtico, nuestra primera respuesta al respecto es obligada: el *amor cristiano* aparece como un amor más posible y maduro que el *marxiano*, más liberal y magnánimo que el *freudiano*, más productivo y real que el *nietzscheano*.

En efecto, *es mucho más factible amar que ser amado y dar que recibir*. Y mientras no es posible lograr, por no depender de mí, el amor recíproco, puedo en todo caso amar cuando me dé la gana; y ello no primariamente por la recompensa del otro amor, sino *por la propia gratitud de amar por amar*. Por esto mismo un amor de este talante es, sin dudad, más *magnánimo* que un amor que busca, incluso más allá de la recompensa su propia compensación en la realización interpersonal «felicitaria». La *productividad* del amor cristiano, trágico en su origen y sentido, omnímodo y universal, radica en todo caso en sus proximidades concretas: amor al prójimo, no a su mero proyecto; amor al hombre, no al super-hombre; amor al otro, no a su producto.

El sentido de la conversión cristiana y, últimamente, del cristianismo, depende del sentido del amor cristiano. ¿Cual es, pues, este sentido específico del amor cristiano, cuál su intención secreta, la estructura inconsciente que, más allá y más acá de su conciencia ideológica como mera *charitas*, con-diciona al mensaje —original en su código y revolucionario en su historia— del cristianismo? La respuesta decisiva reza: *el amor cristiano posee un sentido creacional*, es decir, el amor cristiano (*agápe*) es «creación». Veamos.

Si hay un tema filosóficamente relevante en el cristianismo, este tema, que cruza de parte a parte el Antiguo y el Nuevo Testamento, es el de la creación radical *ex nihilo:* toda la realidad («mundo») ha sido creada de un modo absoluto y, en consecuencia, incluso la realidad creadora («Dios») se halla coimplicada en su creación de un modo (co-)relativo. Pues bien, es única-

mente en este contexto creacional donde el amor cristiano encuentra su sentido. Decir que el amor cristiano es creativo (creador) es contra-decir al mero amor productivo, al amor real-izado, al amor propio (el amor en Nietzsche como amor de sí —autoafirmación—), en favor de un amor creador de su propia realidad, realización y autosuperación. Es reintegrar su verificación social, interpersonal o autoafirmativa en el movimiento creador de su propia *autoverificación.* Dicho sin rodeos: afirmar la autocreatividad del amor cristiano es afirmar el amor por el amor y es afirmar la *creación «ex nihilo» del propio objeto y sujeto del amor.* Sólo si el *agape* cristiano —o amor autocreador— se autoverifica y justifica a sí mismo, es decir, sólo si tiene humano sentido amar por amar, sólo si el amor recrea su propio sentido, tiene a la vez sentido ineludible en el mundo del hombre la creación absoluta y terca de un amor autosuficiente que trasciende al hombre y su mundo des-centrándolo.

Plantear la pregunta por el sentido del amor cristiano como si se tratara de preguntarse por algo empírico-positivo es plantear mal la pregunta, por cuanto el amor cristiano no existe como algo hecho, sino como algo por hacer o, más bien, crear. Es la *creación del sentido* lo que aquí se lleva a cabo, y no la mera producción de *un* determinado significado. Por ello constituye el amor cristiano —y con él el cristianismo— la tragedia del sentido: una tragedia donde lo más necesario es lo más gratuito —*agape*—, donde la gratuidad —amor— es lo más necesario de la vida —amor—. Por todo ello la teoría y praxis de la conversión cristiana no dice adaptación a lo vigente ni adopción de lo real, sino *creación* gratuita de la realidad y *recreación* del sentido vigente.

El *que ama, siempre tiene razón* —tal podría ser la reformulación de la teoría cristiana—. Y el *amor (agape) es «querencia»* (y no pía creencia) —tal podría ser la reformulación de la praxis cristiana—. Por eso el único pecado cristiano es el pecado contra el Espíritu Santo, que queda caracterizado en la Biblia como amor y gracia: el *desamor* y la *in-gratitud.* Y por eso la única forma histórica de «di-versión» (expansión) cristiana ha sido la *con-versión* —tra-ducción, interpretación— de todo: su *re-creación.*

El amor cristiano (agapeístico o con-versional) es en efecto

el significante inconsciente fundamental de la ideología eclesial de la *charitas*.

2. Sinsentido de la conversión cristiana

De la pregunta por el sentido de la conversión cristiana al sentido como creación, y de esta creación del sentido a su designación trágica en cuanto *sentido «ex nihilo»* —o sentido del sinsentido—, el cristianismo ha podido ser siquiera entrevisto en diálogo con la esencia del hombre y, en tanto y en alguna medida, interpretado desde una perspectiva filosófica o, más sencillamente, humana y mundana.

Queda, sin embargo, planteada en el trasfondo de esta tragedia del sentido la cuestión del sinsentido. Cuando el sentido condiciona al sinsentido, es decir, cuando el sinsentido —*agape* como creación gratuita— aloja en su estructura inconsciente el sentido profundo del hombre, entonces hablamos de la *tragedia del sentido*; mas cuando el sentido queda vidriado por el sinsentido —*agápe* como *crisis*—, es decir cuando el sinsentido —juego de Eros y Thánatos— se autoafirma sobre la superficie lisa y tersa del sentido, entonces hay que hablar de la *comedia del sinsentido*. El sentido es siempre «trágico», es decir, dramático y dialéctico y relativizador. (Que el sinsentido —o el contrasentido— no dice falta o carencia de sentido, sino que implica en su negativa una relación crítica a hermeneutizar positivamente, debería entretanto haber quedado claro.)

Hay que ganar, pues, el elemento negativo del cristianismo, su *tragedia* de sentido lindante con la insensatez y locura del sinsentido —de un modo crítico y de acuerdo al propio módulo exegético que instaura—. No se trata de ocultar la llamada «miseria del cristianismo», sino de juzgarla (conjugarla) de un modo co-respondiente, es decir, con una metodología de la conmiseración. Porque no cabe duda de que el cristianismo —trágico en sus orígenes y sentido— representa, como ninguna otra religión, la autocrítica del propio sentido y la autoconsciencia de su propia «inconsciencia» (sin-sentido) inherente a la gratuita creación del amor y, en tanto, inhente al amor cristiano como tal. Depués de haber enunciado el amor por el amor

—«más vale dar que recibir»—, el cristianismo acabará denunciando la pasión y muerte de ese amor: amar hasta el fin es dar la vida por los amigos, según el Evangelio. Dicho desde otra perspectiva complementaria: si el cristianismo instituye el sacramento del amor al prójimo, el mismo cristianismo reconoce el *desamor* como constitutivo de la institución evangélica del «prójimo»; más aún, como respuesta constitutiva de la impotencia propia del prójimo. No sólo la historia de Jesús de Nazaret —su pasión y muerte— verifica este reconocimiento, sino asimismo la historia propia de la humana conversión cristiana. Pues el hombre instalado en su mundo acaba desechando como mortífero un amor de tal liberalidad, gratuidad y extremismo.

En el fondo es algo lógico: si es cierto que el fin de la tragedia cristiana es *gratificar —gratia, jaris—*, no es menos cierto, sin embargo, que el encuentro de la gratificación *—amor creador,* amar por amar— con la *in-gratitud* (ingratificación, desagradecimiento) esencial humana *—amor productivo,* amar por ser amado— produce una crisis, relativación y desarreglo («destornillamiento») entre la *gratitud* del amor cristiano y la *necesidad* del amor humano, que colocan a la existencia y experiencia humana al borde de su sentido —en el límite de su seriedad trágica («suerte») y su sentido cómico («gracioso»). (Pues lo cómico cuyo sentido está en la *yuxtaposición de di-versas interpretaciones,* yace aquí precisamente en que, mientras el amor humano por una parte está forzado a realizar un amor que se presupone como libre y gratuito, el *agape* cristiano por su parte presenta un amor gratuito y de libre creación pero, eso sí, bajo necesidad, mandato y mandamiento.)

¿A dónde arribamos con semejante imaginería? Podemos llegar a esta conclusión: para que se comprenda el llamado humanismo cristiano, hay que comprender el no llamado pero real *anti-humanismo cristiano.* Este anti-humanismo —completamente diverso de un inhumanismo— está afirmado inconscientemente por lo que hemos denominado cristianismo negativo, cuyo sentido y sinsentido, sin embargo, contra lo dado por supuesto, es positivo, es decir, positivamente interpretable en nuestro lenguaje actual. La negatividad a que nos referimos no es algo carente de sentido o absolutamente misterioso a *re-velar* con una fe puramente teológica que confunde al extraño y en-

cubre al creyente. Se trata de abrir este anti-humanismo, de juzgarlo sin contemplaciones ni componendas, de repetir el trauma y verbalizarlo: desde el sinsentido de un Dios que se encarna hasta la insensatez, necedad humana y escándalo público de un hombre que, nada menos que como Salvador, muere en cruz —pasión del sentido— (y, en otra perspectiva, desde una Iglesia que, en cuanto predicadora del *agape* cristiano, funda la Inquisición, hasta otra Iglesia que, predicadora de la pobreza y la cruz, se enriqueze y ennoblece y, predicadora de la liberación, reprime la expresión de la libertad humana), el tema es el mismo en sus variantes y afirmación fundamental: *el sinsentido de la vida humana y, últimamente, del agape humano como tal, es decir como humano.*

Solamente a partir de esta desvalorización y revalorización se puede entender el sinsentido mismo —es decir, el juego del absurdo— en el que cae la historia de la Iglesia. Pero el problema no es de Iglesia, sino de cristianismo. ¿Quien disculpa a éste de su sinsentido? De nuevo, nadie. Sólo tendrá sentido el sinsentido cristiano si anida realmente en el sentido propio de la vida humana, si es constitutivamente fracaso y muerte —y, a la vez, una muerte del fracaso y de la muerte— y si es que ésta es, vista en sus efectos de superficie, un juego cuasi-cómico, es decir, intrascendentemente trascendente: un pasa-tiempo, una broma pesada. Sólo entonces tiene un auténtico sentido de diversión mundana —es decir, de *di-versión sobre el propio mundo— la con-versión* de todos los valores llevada a cabo en el cristianismo. (Y, por tanto, no será disculpable el Cristo por ser «a priori» Dios [fe], sino que será acaso Dios y creeremos en él si es que él mismo y antes se «disculpa» —es decir, justifica— ante la humanidad por la tragi-comedia que ejemplarmente instituye.) Si la vida humana es comedia del sinsentido, lo ha sido y lo ha de ser, entonces es que el sinsentido anda suelto como un payaso —risas por fuera, triste por dentro—. La comedia del sinsentido surge cuando la tragedia del sentido se hace tan tensa que ya sólo puede respirarse por los poros y grietas que el sentido, en su tensión, deja libres a la fantasía. Estos agujeros y grietas forman sobre la superficie del sentido una estructura frágil y fantástica donde la mueca irisada del arlequín se filtra, evitándonos el tomar demasiado en serio y al

pie de la letra la vida —respectivamente, el cristianismo—. Y, por tanto, nos evita por una parte identificarnos tanto con Cristo que, trágicamente, no distingamos lo que nos diferencia de él y, por otra, hacer de nuestra imitación cristiana una pía comedia de sonámbulos.

Mientras que en tiempos del humanismo, el cristianismo —la Iglesia—aparecía como un antihumanismo, en nuestro tiempo de antihumanismo (predicado, por ejemplo, por los estructuralismos), el cristianismo aparece como un humanismo fláccido. El problema no hubiera sido grave si la conversión cristiana hubiera aparecido en su propio y verdadero sentido y sinsentido. Lo malo es que tales datos son, más bien, indicios de que la «conversión cristiana» aparecía en cada caso como ajena a la «diversión mundana» o, si se prefiere, que la Iglesia perdía siempre de nuevo el tren de la historia que recorre. En todo caso, una adecuada autoafirmación del sentido de la conversión cristiana implica dos cosas: primero, la declaración del «sinsentido» del mundo del hombre; segundo, la declaración del propio sinsentido —o, mejor, contra-sentido crítico— de este sinsentido es decir, del hombre ex-puesto en el mundo. Por lo primero, el cristianismo aparece como un anti-humanismo, relativizador de todo lo divino y lo humano; por lo segundo, sin embargo, el cristianismo lleva a cabo a su vez la relativización del sentido —o declaración del contra-sentido— del propio antihumanismo. *La tragedia cristiana (crisis) del sentido humano es asimismo en efecto, últimamente, la tragedia humana (crisis) del sinsentido.* O si se prefiere: la comedia del sinsentido —*agape*, gracia— acaba siendo correlativamente la humana comedia y juego del sentido —Eros y Thánatos—.

3. Hermenéutica de la conversión cristiana

Tragedia y comedia —*Tragicomedia*—, sentido y sinsentido precisan no una *lógica* de sus identidades ni una *dialéctica* de sus diferencias, sino, ante todo, una *hermenéutica* de sus diferencias, e identidades: de su comprensión. Como toda comprensión es una interpretación, la comprensión del sentido y sinsentido del cristianismo sólo es posible sobre la base de una

interpretación de un (su) lenguaje. Pero interpretar un lenguaje es, si no existe como tal, rehacerlo y, si existe, traducirlo; en ambos casos, llevar a cabo una *transducción.* La interpretación normal es la *recreación lingüística* (simbólica, *logos*) de una lengua sobre la base de unos elementos verbales (o signos, palabras). Comprender (interpretar) es cerrar el circuito (comunicar) entre las meras palabras y la lengua: esta intercomunicación constituye la esencia del lenguaje humano, su *logos.*

Para interpretar, por tanto, el lenguaje de la conversión cristiana, hay que recomponerlo de acuerdo a sus elementos antagónicos en relación de sentido y sinsentido. De acuerdo con éstos, el lenguaje de la conversión cristiana aparece como un *lenguaje tragicómico* o, dicho de otra forma, el cristianismo queda expresado y afirmado como una Tragicomedia *sui juris* en la que sentido y sinsentido, pasión y muerte, muerte y resurrección conforman la estructura de su horizonte hermenéutico. La pregunta queda: ¿Cómo lograr una comprensión adecuada de los elementos dispersos (diversos) y, a veces, antagónicos que conforman el horizonte hermenéutico cristiano? ¿Hay algún método que garantice un entendimiento unitario y estructurado de la esencia dispersa de la conversión cristiana?

El método que, adecuado a la «di-versión» o dispersión que presenta el cristianismo, nos posibilite su comprensión es un método de... «*con-versión*» —o, si se prefiere, de *exposición* o interpretación—. Ante un panorama como el que nos presenta para su comprensión la conversión cristiana, no sirve el método de la *lógica* tradicional —captador de identidades— ni evidentemente un método de mera *yuxtaposición* —captador de diferencias—; más bien el método con-versor de la dialéctica de la conversión cristiana a una estructura recapituladora ha de ser un *método hermenéutico* —captador de las diferencias en su identidad y de las identidades *en* su diferencia—. Dicho de otra forma: la única forma relevante de captar el fenómeno religioso cristiano consiste no en reducirlo «lógicamente» ni en inducirlo «analíticamente», sino en comprenderlo a base de su propia «ex-posición» (*coimplicación*). La única forma de captar el lenguaje cristiano es comprenderlo como *Lebensform* (como *forma de vida* polimorfa y morfológica a su vez). Pues bien, sólo si la realidad omnímoda de hombre y mundo al encuentro es, como afirma el

cristianismo, sentido *y* sinsentido; sólo si el sentido de la vida humana es unitariamente tragicómico; sólo si la existencia del hombre en su mundo queda ejemplificada por la pasión, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret; sólo entonces el lenguaje cristiano es comunicable, comprensible e interpretable. Pero esta interpretación no se lleva a cabo en la mente o en el laboratorio, sino en la pura ex-posición y expresión, unitaria y divergente a un tiempo, de la *Lebensform* que incluye. Sólo como «forma de vida» específica, reinterpretable en nuestra forma de vida comunitaria, puede autoafirmarse y comprenderse con todos sus sentidos y sinsentidos la conversión cristiana.

El lenguaje cristiano se presenta como el lenguaje profundo de la vida humana: como su *Tiefengrammatik*. (Esto, hoy extraño, fue comprendido perfectamente por nuestros padres en la fe.) Hoy, después de tanta conversión y diversión cristiana, sólo hay una forma vital de ser cristianos, y una cosa es relativamente sencilla: el cristiano es aquel que afirma con el cristianismo el sentido *y* sinsentido de la vida. Dicho más lacónicamente: ser cristiano es interpretar la vida, con Jesús de Nazaret, como pasión, muerte y resurrección, como tragedia y comedia. Pues si es que el Cristo dio en la clave de la vida humana, entonces ésta es a un tiempo la miseria y la gloria con que se nos presenta en su vida ejemplarmente; miseria y gloria a que corresponde, como forma de vida evangélica, dos actitudes contrapuestas —o, quizá, «compuestas»: *amar por amar* (ésta es la gloria); *amor por desamor* (ésta es nuestra miseria)—. Amar porque sí —amar por amar— aún sabiendo que nos devolvemos desamor y que el amor, a fin de cuentas terrenas, se muere: éste es el sentido que el cristianismo trae.

No caben concordismos unidimensionales entre el humanismo y el antihumanismo que la conversión cristiana ex-pone. Así como toda forma vital expone en unidad un antagonismo fundamental, así también en la forma de vida cristiana hay que llevar a cabo la afirmación contra-dictoria o dia-lógica de su expresión. La afirmación de los opuestos y la interpretación de las contradicciones es algo que tiene que ver con el sentido recreador, conversor y convivencial del *agape* cristiano. El símbolo del amor cristiano en el Nuevo Testamento es, en efecto, un *banquete* —un banquete de amor, un banquete de bodas—, donde

se lleva a cabo la conversión del agua en vino (*agape* de Caná), del vino en sangre (agape de la última cena), del próximo en prójimo —y viceversa— y de la sinrazón en razón (*agape* con Mateo); en una palabra, la ingestión, digestión y conversión de toda contradicción en *con-dición*: la conversión de todo en *agape* y del *agape* en todo. Un *agape* en el que sus diversos comensales y gustos llevan a cabo la asimilación y conversión del amor gratuito y creador —auténtico y único pan nuestro de cada día— en sustancia propia.

Es pues, tarea del *agape* cristiano saber reunir exponiendo, en un todo interpretado, *conversión y diversión.* Pero es también, y en tanto, la tarea de una fe cristiana, cuya proyección teológica ha de coimplicar expresamente su previa *exposición hermenéutica.* Pues quizás hoy el primer paso de una fe cristiana sea precisamente la afirmación puramente creadora de sentido del sinsentido que anuncia nuestro mundo o, si se prefiere, la exposición simultánea del sentido y sinsentido de la vida. Porque si es cierto que la *fe teológica* procede de la gratuita iniciativa de Dios, no es menos cierto que también la *fe filosófica* —como todo, en cuanto no es el diablo— procede gratis de Dios; y que, además, esta misma fe antropológica es la última instancia para discutir o entender y, en todo caso, verificar intersubjetivamente la fe teológica que la teología y los teólogos, con entusiástica fe filosófica, defienden.

POST-SCRIPTUM: ESTRUCTURA SIMBÓLICA Y REPRODUCCIÓN CULTURAL

por José Beriain
(Univ. País Vasco)

> En una palabra, los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros que los reemplacen. Es esto lo que ha hecho vano el intento de Comte de organizar una religión a partir de viejos recuerdos históricos, artificialmente despertados: un culto que tenga vida sólo puede surgir de la vida misma, y no de un pasado muerto. Pero esta situación de incertidumbre y de confusa agitación no puede durar eternamente [*E. Durkheim,* 1982, 398].

> Desde Nietzsche somos conscientes de que algo puede ser bello, no sólo a pesar de su no ser bueno, sino más bien porque y en razón de que no es bueno; encontramos expresado esto en las *Fleurs du mal* de Baudelaire. Y es un lugar común, que algo puede ser verdadero, a pesar, y porque precisamente no es bello, no es sagrado, ni bueno [*M. Weber,* 1975, 216].

En el presente post-scriptum voy a analizar tres aspectos fundamentales relacionados con la reproducción cultural, *hic et nunc,* es decir, en las sociedades postindustriales capitalistas: 1) me interesa desvelar cómo se configura la estructura simbólica de las sociedades actuales; 2) subrayaré algunas de las consecuencias de la institucionalización de tal estructura simbólica, y finalmente, 3) me gustaría esbozar algunos elementos de

discusión relacionados con la recomposición y re-apropiación de un «mundo-hogar» hecho añicos.

1. El significado del «descentramiento de las cosmovisiones»

Hacer un pictorama, un mapa o una «*simbólica*» de las estructuras de conciencia de la sociedad actual, implica un retematizar la «memoria colectiva», la «experiencia común» de un pasado, es decir, no partimos *ex nihilo,* no hacemos *tabula rasa* de una historia, o de unos relatos históricamente producidos, por tanto, no creo que sea ocioso rememorar el núcleo arquetípico que sirvió de primer «mundo instituido de significado» a la producción de la Institución de instituciones, LA SOCIEDAD (E. Durkheim, 1982, 393; C. Castoriadis, 1975, 207), para poder entender mejor nuestros propios universos simbólicos. Podríamos traer a colación multitud de ejemplos tomados de la gran variedad contextual existente, pero voy a referirme a las investigaciones de Durkheim y Mauss sobre el sistema simbólico de la sociedad aborigen australiana, puesto que constituyen una de las mejores sistematizaciones sobre el tema, aún hoy, y además el lector, probablemente, estará más familiarizado con estos textos que con otros.

En las sociedades segmentadas («primitivas») existe una *conscience collective* que se manifiesta como el simbolismo social constitutivo, en el que podemos diferenciar dos aspectos básicos: por una parte, existen *constelaciones de significaciones sociales* que configuran un mundo dividido en SAGRADO/PROFANO (E. Durkheim, 1982, 33; M. Eliade, 1985). Estas constelaciones de significado se manifiestan como «sistemas de símbolos que establecen, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando *concepciones de un orden general de la existencia,* y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad, tal que los estados anímicos y las motivaciones parezcan de un realismo único» (Cl. Geertz, 1987, 89 ss.). Estas concepciones se proyectan como totalizaciones de significado en torno a una «estructura mítica arquetípica»: *mana* para los arunta australianos, *orenda* para los iroqueses, *manitú*

para los indios algonquinos, *wakan* para los kwakiult de la costa del noroeste del Pacífico. Mauss afirma que esta significación denota una «potencialidad mágica», tiene la fuerza de un Imaginario Social Central (M. Mauss, 1979, 122-133). Pero, por otra parte, «la conscience collective», es portadora, también, de las *representaciones colectivas,* —espacio, tiempo, totalidad, causalidad, verdad, etc.— *que posibilitan la representación y clasificación sociales* desde un punto de vista lógico-identitario (E. Durkheim, 1982, Introducción). No obstante, estos dos aspectos de la «conscience collective» aparecen mediados en un primer discurso de «lo social» que es *la religión.* En este primer *saber social* o interpretación mítica del mundo vemos que, por una parte, los mitos contienen informaciones abundantes sobre el entorno natural y social, es decir, conocimientos geográficos, astronómicos, meteorológicos, conocimientos sobre la fauna y la flora, sobre las relaciones económicas y técnicas, sobre complejas relaciones de parentesco, sobre ritos, prácticas curativas, dirección de la guerra, etc. Pero, por otra, esas experiencias están organizadas de forma que cada fenómeno individual se asemeja en sus aspectos típicos a todos los demás fenómenos o contrasta con ellos (J. Habermas, vol. 1, 1987, 74). El mito «construye un gigantesco juego de espejos, en el cual, la recíproca imagen del hombre y del mundo se refleja hasta lo infinito y continuamente se compone y recompone en el prisma de las relaciones entre naturaleza y cultura... Por medio de la analogía el mundo entero adquiere sentido» (M. Godelier, 1974, 379). El «pensamiento salvaje permanece apegado *en términos concretistas* a la superficie visible del mundo, ordenando mediante formación de analogías y contrastes las percepciones que así obtiene» (S.J. Tambiah, en Horton y Finnegan, 1973, 199 ss.). Desde nuestra perspectiva, la mentalidad primitiva o «conscience collective» genera una doble ilusión: «...una ilusión sobre sí misma y una ilusión sobre el mundo: una ilusión sobre sí misma porque el pensamiento dota a las idealidades que espontáneamente genera de una existencia fuera del hombre e independientemente de él, con lo cual se extraña de sí mismo en sus propias imágenes del mundo, y una ilusión sobre el mundo, al que puebla de seres imaginarios análogos al hombre, que pueden responder a sus plegarias atendiéndolas o rechazándolas» (M. Go-

delier, 1974, 372). En otras palabras, los mitos no permiten una diferenciación entre cosas y personas, entre objetos que pueden ser manipulados y agentes-sujetos capaces de habla y acción. Los fracasos técnicos o terapéuticos de determinadas acciones humanas (la siembra de semillas o la curación de enfermedades), *no son diferenciadas* de la *culpa* debida al error normativo-moral que representa una interacción que viola las ordenaciones sociales vigentes; es decir, en estas interpretaciones míticas del mundo «lo sagrado»/«lo profano» (categorías simbólico-religiosas) *no se diferencian* de «lo puro»/«lo contaminado» (categorías técnico-terapéuticas); cuando se dice que «las cosas son así» (*That's the way things are*), no se está produciendo, únicamente, una expresión fáctica sobre la adecuación mecánica de la naturaleza, sino también una evaluación moral sobre «algo en el mundo». Así, el orden moral está tan vinculado al proceso de estructuración, de representación y de clasificación de la realidad, que actividades como clasificar, ordenar, limpiar y poner las cosas en su lugar, en general, refuerzan no sólo la estructura de la realidad social, sino también los sentimientos morales; en este sentido el fallo moral queda entretejido con el físico, lo *malo* queda entretejido con lo *dañino,* lo *bueno* con lo *sano* y lo *provechoso,* en una concepción «protoplasmática» y unitaria del mundo (M. Douglas, 1966; E. Evans-Pritchard, 1976). Esta concepción «urobórica» del mundo, como la ha designado Erich Neumann, experimenta una metamorfosis, una alteración en su estructura, hasta conformar la articulación específica de nuestro simbolismo. Por razones de espacio, no voy a tematizar el proceso de las diferentes modulaciones históricas del simbolismo, ni las causas, ni los agentes-movimientos que intervienen en su cristalización histórica;[1] más bien, adopto la estrategia conceptual de mostrar *el* primer simbolismo, socialmente producido, y «*el*» último simbolismo, ahora ya, históricamente producido, siguiendo un poco el método de Durkheim en *La división del trabajo social.*

La pregunta que nos hacemos, entonces es: ¿En qué consiste la alteración del proto-simbolismo social?, puesto que la cosmovisión postradicional, en la que estamos ubicados, es diferente de aquella que describieron Durkheim y Mauss; es diferente en: *a*) *su contenido,* ya que nuevas esferas culturales de valor se

han autonomizado de la tutela y sobredeterminación *religiosa,* con lo que «lo sagrado» ha dejado de ser «el centro» simbólico de la sociedad; así, por ejemplo, la ciencia, el derecho y el arte siguen su propia *lógica autónoma secularizada,* como discurso cognitivo, como discurso práctico-moral y como discurso expresivo, respectivamente; y también, es diferente en *b*) *su forma,* puesto que, no es ya *un* universo simbólico, «lo sagrado», el que impregna de forma totalizante la *conscience collective,* sino una pluralidad de universos simbólicos profanizados: ciencia, derecho, arte, etc., que buscan legitimarse desde su específico discurso y con sus específicas pretensiones de validez: verdad proposicional, rectitud normativa y autenticidad expresiva. El factor clave que posibilita esta metamorfosis en el sistema simbólico es el *descentramiento de las cosmovisiones.* Voy a enumerar, brevemente, algunos de sus rasgos más importantes:

A nivel sociológico:

1. Se produce una *fragmentación* de la *conscience collective*, de aquel primer «mundo instituido de significado» que se articulaba en torno a un Imaginario Social Central: Mana, Brahman, Yahvé, Jesús de Nazaret, etc. Esta fragmentación del «centro sagrado» se ha interpretado como *de-sacralización* (E. Durkheim, 1982, 398), o como *profanación* (D. Bell, 1980, 334 ss.), desde un punto de vista simbólico-cultural; y como *privatización y especialización institucional de la religión,* teniendo en cuenta su pérdida del monopolio cosmovisional (P.L. Berger, 1967; Th. Luckmann, 1967), desde un punto de vista institucional-funcional.

2. El «descentramiento cosmovisional» («desencantamiento del mundo» para Weber) significa una creciente sublimación del poder hechizante y aterrorizante de «lo sagrado» —ya que éste, tradicionalmente, se manifestó en la esfera de «lo profano» a través de objetivaciones hierofánicas como las catástrofes naturales, la grandeza de la naturaleza, de las montañas, la fuerza del mar, etc., que no son sino la presencialización de un *Misterium tremendum fascinans* (Otto, Eliade, Cassirer); este poder en declive de «lo sagrado», en la conformación de la solidaridad social, se transforma en «una fuerza racionalmente vinculante de pretensiones de validez criticables» (J. Habermas, vol. 2,

1987, 134). Los «fundamentos metasociales» dejan paso a los *umbrales de plausibilidad,* obtenibles *«desde abajo»,* en la inmanencia de pretensiones de validez sujetas a crítica y argumentación.

3. La fragmentación de la *conscience collective* origina una *pluralización* de las representaciones colectivas que conforman el sistema cultural de las sociedades complejas. Al haberse escondido el «centro-fundamento» de tipo metasocial —Dios, el ser—, las nuevas representaciones colectivas emergentes tienen su campo semántico ubicado *«en lo profano».* Cada universo simbólico en las sociedades complejas se estructura en un sistema de símbolos autonomizado que define su mundo circundante, su entorno simbólico o sus límites en relación al resto de sistemas simbólicos, con lo cual existe una *competencia* entre universos simbólicos que hace imposible la constitución de «nuevos centros». La modernidad *pluraliza*: instituciones, roles y estilos de vida, cosmovisiones, mercancías, mensajes, etc. (P.L. Berger, 1980; P.L. Berger *et alii,* 1979, 63 ss.). D. Bell afirma que: «hoy, la cultura apenas puede, si es que puede, reflejar la sociedad en la que vive la gente. El sistema de las relaciones sociales es tan *complejo* y *diferenciado,* y la experiencia es tan especializada, complicada e incomprensible, que es difícil hallar *símbolos comunes* para relacionar una experiencia con otra» (D. Bell, 1977, 99). La modernidad transforma el *«destino»* en *decisión* (R. Kosselleck, 1985, 276 ss.). La palabra *«herejía»* tiene sus raíces en el verbo griego *hairein,* que significa *«elegir».* Para el premoderno la herejía fue una posibilidad —usualmente más bien remota—; para el hombre moderno la herejía típicamente se convierte en necesidad. La modernidad crea una nueva situación en la que *seleccionar y elegir devienen imperativos* (P.L. Berger, 1980, 25).

A nivel epistemológico, con el «descentramiento cosmovisional», el mundo mítico se transforma, se des-centra, dando lugar a los *conceptos formales* de un mundo objetivo (*el* mundo), de un mundo social (*nuestro* mundo) y de un mundo subjetivo (*mi* mundo); y las correspondientes *actitudes básicas*: a una actitud objetivante hacia la naturaleza externa, a una actitud normativa (o crítica) hacia los órdenes legítimos de la sociedad y

a una actitud expresiva hacia la subjetividad de la naturaleza interna. Con las nuevas estructuras de conciencia que permiten una *comprensión des-centrada del mundo,* el individuo asume diferentes actitudes básicas pragmático-formales hacia elementos del mismo mundo (J. Habermas, vol. 1, 1987, 308 y 309).

2. Consecuencias no pretendidas del «descentramiento de las cosmovisiones»

En este apartado voy a subrayar algunas de las consecuencias no pretendidas que se derivan del «desencantamiento del mundo», dentro de un proceso de secularización avanzada. La primera consecuencia es la *de-simbolización,* que se origina al quebrarse la «unidad de significado» de las cosmovisiones tradicionales —desde el maná totémico hasta el Dios de las religiones universalistas—, al desmoronarse la «significación social central»;[2] se instituye un *«nuevo politeísmo sin dioses»* (M. Weber, 1975, 216 y 217), manifestámdose un antagonismo entre irreductibles órdenes de valor —la ciencia, la moral, el arte, la religión, etc.— que compiten «como demonios» por definir desde su propia lógica; un universo de discurso hegemónico desde la esfera profana, como afirma Lyotard, al desmoronarse los fundamentos del edificio simbólico. Estamos a merced de un relativismo de opiniones, en un «universo pagano», en donde tan buena, creíble o adecuada puede ser una como otra pretensión de validez.

La segunda consecuencia, relacionada con la anterior, es *la «deshidratación» semiológico-funcional,* es decir, en la cultura actual, como ya lo vio Marshall McLuhan, *«medium is message»,* efectivamente es el medio, el modo mismo de montaje, de recorte, de interpretación, de demanda, de intimación por el medio, lo que regula el proceso de significación. El rol de los mensajes no es la información —o la creación de ella—, sino el test y el sondeo y finalmente el control. La opinión pública es un «plexo de reflejos condicionados» que ha sido despolitizado y despojado de sus funciones de creación y reacción. En la «sociedad espectáculo» actual se produce un proceso progresivo de «vaciamiento de significado», en el que el significante deviene forma, cifra, valor de cambio, mercancía, simulacro, función

(J. Baudrillard, 1980, 59 ss.). De los *símbolos* —«lo sagrado»/«lo profano», el Bien/el Mal, la tragedia, el folklore, los mitos—, hemos pasado a los *signos,* a las cifras, a las ratios, a los simulacros, cuyo objeto se determina por el mero «cuidado funcional» de la *estabilidad sistemática*: económica, administrativa, sexual, etc. El «intercambio simbólico» ha muerto y su verdugo es el signo-síntoma, el signo-simulacro que define nuevas significaciones sociales: La industria cultural, el salario, el mercado, etc.

3. Descentramiento cosmovisional y reapropiación del «hogar-mundo»

Hemos llegado a la modernidad y observamos que ha acontecido un proceso de «*diferenciación simbólica*», producto del desmoronamiento del Fundamento (*Grund*) que respondía plausiblemente a las *preguntas* que, generación tras generación, reiterativamente, plantea el hombre y que están relacionadas con su «*situación existencial de estar arrojado en el mundo, dentro de un contexto social, históricamente producido*» (el papel de la teodicea, si se quiere). Hemos alcanzado un estadio de racionalidad —instrumental para unos y «comunicativa» para otros—, que a mi modo de ver es «*formal*»; en el mejor de los casos podemos tematizar las pretensiones de validez de cualquier representación colectiva (Habermas), en el peor de los casos podremos discutir sobre opiniones, cuasi paganamente, a falta de criterios «mayores» (Lyotard); pero, en cualquier caso, tenemos que reconocer que el estadio de racionalidad formal-procedimental alcanzado no supone un avance «*sustantivo*» en el *contenido,* en el *nivel de las significaciones sociales* que proporcionan respuestas de carácter constitutivo a las preguntas «de ultimidad» que plantea el hombre. La cultura no sigue el modelo de la narrativa científica, de carácter acumulativo, en la que se procede según el modelo de autosuperación histórica de paradigmas —así, hoy funcionamos con el paradigma Einstein-Planck-Heisenberg, y no con el de Newton o el de Galileo—; en el eje de la reproducción cultural, las preguntas sobre la muerte, la tragedia, el Bien, el amor, etc., *recurren siempre,* y hoy no podemos responder diciendo que, por encima de la planifica-

ción político-administrativa o económica, ya no hay nada más, que «más allá» de las identificaciones de clase o étnicas, no hay nada.

El conjunto de respuestas que el hombre ha solicitado, tradicionalmente, a la sociedad las ha encontrado en las estructuras de conciencia que ésta ponía a su disposición. Hoy la estructura simbólica de la sociedad, afincada con todo su ajuar completo en la esfera de «lo profano», *ha ocultado* al «Sí Mismo» colectivo, al Imaginario Social que proporcionaba las «ilusiones» que daban el sentido y el significado a la existencia. A pesar del *ocultamiento* de un *kosmos kairos,* de un «hogar mundo» para el hombre, éste *se sigue planteando la reapropiación del «hogar-mundo», de la morada* en la que recomponga las «imágenes rotas» de un mundo (A. Ortiz-Osés, 1987).

Bibliografía

Baudrillard, J., *El intercambio simbólico y la muerte,* Caracas, 1980.
Bell, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo,* Madrid, 1977.
Bell, D., *The winding passage,* Nueva York, 1980.
Berger, P.L., *The sacred canopy,* Nueva York, 1967.
Berger, P.L., Berger, B., Kellner, H., *Un mundo sin hogar,* Santander, 1979.
Berger, P.L., *The heretical imperative,* Nueva York, 1980.
Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la société,* París, 1975.
Douglas, M., *Purity and danger,* Londres, 1966.
Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, 1982.
Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano,* Madrid, 1985.
Evans-Pritchard, E., *Brujería, oráculos y magia entre los azande,* Barcelona, 1976.
Geertz, Cl., *La interpretación de las culturas,* México, 1987.
Godelier, M., *Economía, fetichismo y religión en las economías primitivas,* Buenos Aires, 1974.
Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa,* 2 vols., Madrid, 1987.
Horton, R., Finnegan, R., (eds.), *Modes of thought,* Londres, 1973.
Kosselleck, R., *Futures past. On the semantics of historical time,* Boston, 1985.
Luckmann, Th., *The invisible religion,* Nueva York, 1967.
Mauss, M., *Sociología y antropología,* Madrid, 1979.
Weber, M., *El político y el científico,* Madrid, 1975.
Ortiz-Osés, A., *Mitología cultural y memorias antropológicas,* Barcelona, 1987.

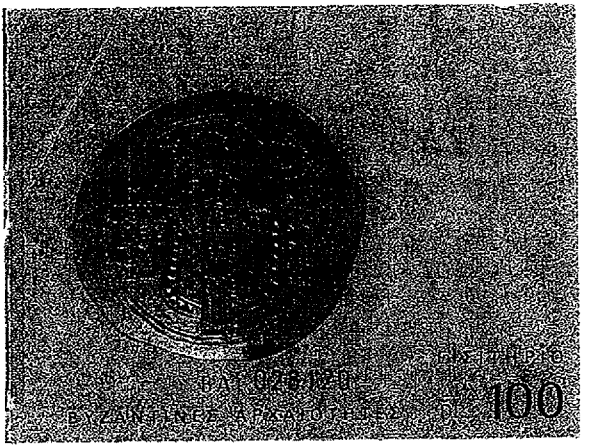
1. Este proceso ha sido tematizado por E. Durkheim, en *La división del trabajo social* (1983); M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión* (3 tomos, 1920-1922); T. Parsons, *The evolution of societies* (1977); R.N. Bellah, «Religious Evolution» (1964); N. Luhmann, *Religious dogmatics and the evolution of societies* (1977); y J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (2 tomos, 1981).

2. Podemos encontrar una tematización de este aspecto en la obra de F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra,* y en la obra de M. Heidegger, *Nietzsche* (2 tomos).

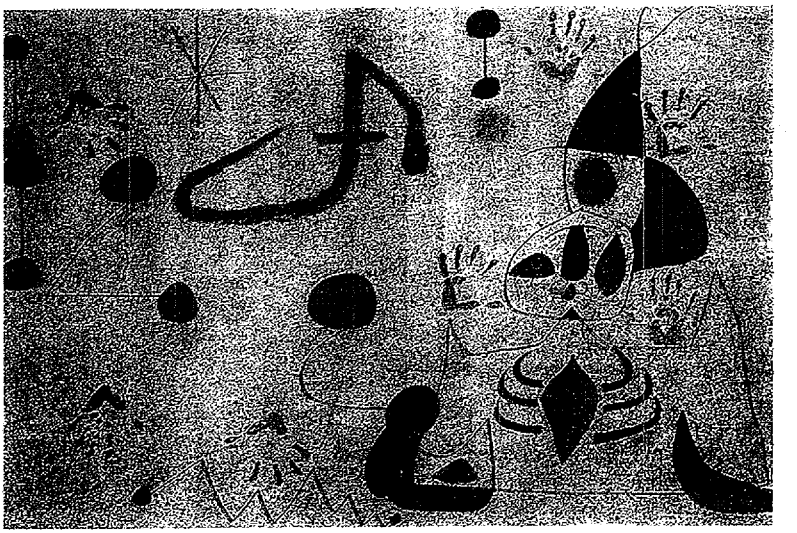
Hermes-Mercurio en el huevo alquímico, cual homúnculo y dúplice (Mutus Liber, 1702)

Diosa o sacerdotisa cretense (minoica)

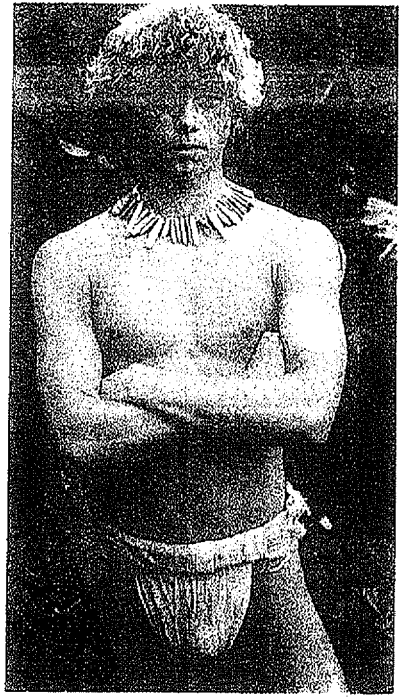
La diosa Astarté de Palestina (s. IX a.C.)

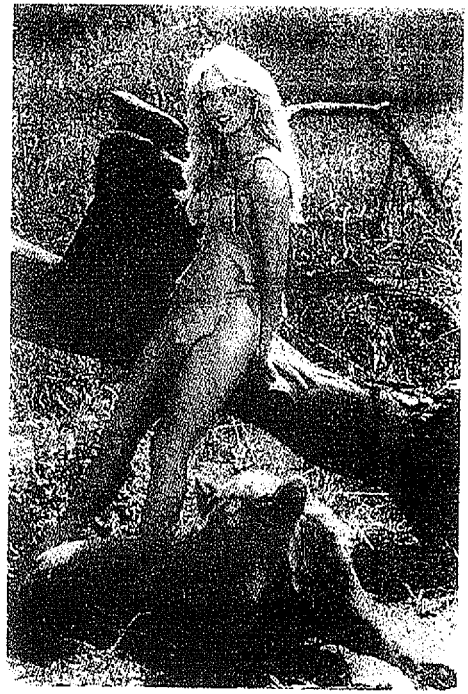


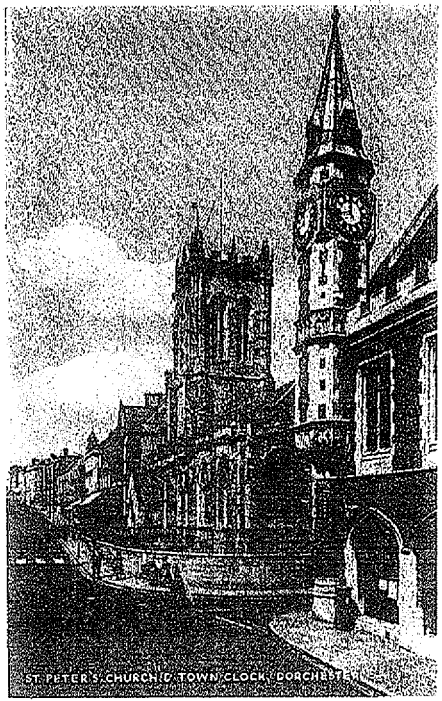
Simbología del poder



«La mujer en la noche», de Miró






ST PETER'S CHURCH & TOWN CLOCK, DORCHESTER

El nacimiento del patriarcado

ÍNDICE

Presentación, *por Andrés Ortiz-Osés* 7

Franz K. Mayr
LA MITOLOGÍA OCCIDENTAL

Hermenéutica de la cultura occidental 13
El ser y el sexo 31
Los dos lenguajes 38
Matriarcalismo y patriarcalismo 48
La mitología occidental y su simbólica religiosa 59
Hermenéutica del lenguaje y simbolismo 84
La unilateralidad de la doctrina tradicional sobre Dios (para una relación entre antropología y pneumatología) 98
Hermenéutica de la simbología vasca 116
Ética y negociación 130
Resumen y contexto del capítulo de F.K. Mayr, *por Andrés Ortiz-Osés* 141

Epídosis sobre la mitología occidental, *por Andrés Ortiz-Osés* 145
Simbología de nuestra cultura 147
Nota sobre la gnosis 159
La interpretación del sentido 164
La corrosión de la cultura: el lenguaje ejercido 169
La experiencia antropológica subyacente 190
Hermenéutica 203
Oclusión: sentido y sinsentido, conversión y diversión 207

Post-scriptum: estructura simbólica y reproducción cultural, *por José Beriain* 223

Ilustraciones 233